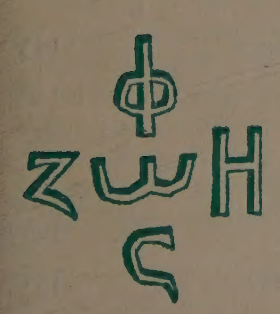
JAN 21 1965

LVMIERE ET VIE

ALMA COLLEGE LIBRARY Los Gatos, Calif.

Sacrement de pénitence



70

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XIII Novembre-Décembre 1964 N° 70

Confidences et sacrement

Confidences : c'est le titre d'un des premiers hebdomadaires féminins qui ait invité ses lectrices à écrire au journal leurs peines sentimentales. On se gausse souvent de ces « courriers du cœur », de ces « lettres de midinettes », de « toute cette littérature d'un sentimentalisme de convention, à travers laquelle la femme se manifeste à première vue comme une enfant un peu sotte, quelque peu rêveuse, ayant soif d'être comprise et rassurée ». « On aurait tort d'en rester là », continue le Père Beirnaert, que nous venons de citer. Et d'autres renchérissent, telle Evelyne Sullerot qui écrit : « Aucune rédaction ne peut rester indifférente devant cette confiance, ces détresses, cette quête de sympathie et de conseils ». Et, plus insistant encore, le témoignage de Marcelle Henry, une courriériste : « On s'attend à ce que je me gausse des secrets qu'on me confie, à ce que je ricane de la naïveté des âmes sensibles et quand on voit que j'en ai la voix qui se casse d'émotion si j'en parle, à mon tour je prête le flanc aux sarcasmes des Pharisiens. Qu'ils rient donc, ces Pharisiens... Ils ne savent pas ces ignorants qu'entre tous les courriers du cœur qui s'impriment dans les colonnes des journaux et le véritable apostolat que l'on mène dans les coulisses d'une rédaction, il existe tout un

monde. On ne peut publier que ce qui n'engage guère : il ne faut pas non plus soulever les chastes voiles de la morale et de la bienséance bourgeoises, il faut aussi faire court et intéresser la masse des lecteurs... Mais sur nos bureaux encombrés — il m'est arrivé de recevoir en un jour près de deux cents lettres — arrivent des confidences autrement douloureuses et parfois effrayantes dans leurs rebondissements intimes. Tous les pièges que l'on peut tendre à la vertu, toutes les entorses qui se font au bonheur, tous les dilemmes qui confrontent intimement l'être humain, y sont dépeints et exposés. En rire ? Jamais. Cela vous prend aux tripes chaque jour et même avec le temps l'on ne s'aguerrit point... Oui, la litanie des souffrances de tous genres pourrait s'égrener longtemps à mon chapelet de courriériste ! »

Sentimentalité féminine ? Non : les hommes alimentent les courriers du cœur dans la proportion du quart ou même du tiers. Pourquoi cette soif de confidences chez nos contemporains ? C'est sans doute, comme le dit Marcelle Henry en terminant son article parce que « l'égoïsme va son train d'enfer aujourd'hui, le temps manque à tous pour écouter battre les cœurs de la foule dans les rouages infinis du quotidien qui broie et décourage ». Mais encore ? Pourquoi aux courriéristes ? Il y a bien d'autres personnes ou organismes qui seraient prêts à arracher les hommes, les femmes, à leur solitude, à leurs problèmes, à leurs angoisses. Il y aurait les prêtres et les pasteurs, les médecins et les psychiâtres, les conseillers de tous genres et les assistantes sociales. Pourquoi s'adresse-t-on plus facilement à une journaliste inconnue ? Citons une dernière fois la réponse fort pertinente de Marcelle Henry: « C'est une question qu'à mes débuts dans le métier, je me posais souvent, moi aussi. Maintenant, je crois connaître la réponse. Nous sommes loin de ceux qui nous écrivent, familières ni de leur ville ou village, ni de leur milieu, ni des protagonistes des petits drames qu'ils nous relatent ; nous ne pouvons donc juger qu'en toute objectivité, d'après ce qu'ils nous racontent... Et puis encore avec nous il n'est pas de dialogue face à face. Ils crient leur peine par de simples mots alignés, sur toutes sortes de papiers,

avec ou sans fautes d'orthographe, qu'importe ! Les sanglots jaillissent, purs... Pour eux, avec nous, il n'y a pas d'heures ni de jours où ils ne peuvent nous atteindre et ils ne trahiront leurs secrets ni par un regard, ni par une intonation, ni dans une réponse à une question. Ils ne nous disent que ce qu'ils veulent. A confesse à un prêtre, devant une assistante sociale, à des amis, il leur faudrait faire face à autrui et perdre de leur incognito ».

L'anonymat. Est-il si sûr, comme l'affirme le Père Beirnaert, qu'il fausse tout et condamne les courriéristes « à ne pas atteindre le but qu'elles se proposent vraisemblablement et à faire le jeu des correspondantes plus désireuses de se raconter que de se mettre en question » ? Est-il exact que « le dialogue n'est qu'apparent » parce que « le sujet ne s'engage pas par sa parole et en son nom, dans une recherche de la vérité, avec un interlocuteur à qui il fait confiance » ? Est-il certain qu'« on ne sait jamais clairement qui parle, ni à qui, ni de quoi » et que « la courriériste est ainsi condamnée à une réponse aveugle qui fait appel au bon sens, parfois à l'humour » ?

A ces questions, Marcelle Henry fournit une réponse : « A ce moment précis où l'âme crie sa détresse, nous sommes l'oreille qui entend, nous sommes le cœur qui se penche sur un autre pantelant et le fait sortir de l'anonymat par une compréhension très personnelle de sa souffrance ».

Cet anonymat vaincu par l'anonymat, c'est aussi ce qui fait, semble-t-il, le succès des formes d'apostolat, d'entr'aide, de « repêchage » par téléphone : « Samaritains » anglais, « Ordre de saint Luc » allemand, etc. En France, « SOS Amitié » se présente ainsi : « Par téléphone ? C'est-à-dire que nous vous offrons la possibilité d'un anonymat qui s'accompagne d'une liberté, rarement possible dans un autre dialogue. Vous êtes libre de tout dire à quelqu'un qui ne peut être tenté d'en faire un usage qui vous blesse, un jour, ou qui vous humilie. Vous êtes libre, aussi, de nous dire ce qu'il vous plaît de nous révéler, et rien que cela. Vous êtes libre aussi de continuer avec votre premier interlocuteur, et avec lui seul, le dialogue

entrepris. Vous pouvez aussi, à votre gré, interrompre ce dialogue, quand il vous plaira, ou le reprendre avec un autre interlocuteur, au téléphone, qui vous paraîtra plus compréhensif. L'anonymat, sous le signe duquel tant de personnes vivent, où plutôt meurent à petit feu, dans nos sociétés modernes, devient, au téléphone, grâce à l'Amitié SOS par téléphone, un moyen de vivre et non plus un instrument de mort ».

Mais d'autres confessions sont moins anonymes : les coiffeurs et les employés d'agences de voyages, les chauffeurs de taxis et ceux qui pratiquent l'auto-stop, bien d'autres encore en reçoivent fréquemment eux aussi...

Cette soif de confidences des enfants du siècle mériterait naturellement d'être étudiée pour elle-même. Est-ce la direction de conscience moderne ou ne s'agit-il que d'un défoulement du cœur ? N'est-il pas étonnant qu'elle coïncide avec une sérieuse désaffection vis-à-vis du sacrement de pénitence ? Ce n'est pas seulement la masse en effet qui néglige ce sacrement. Ce sont quelques-uns des meilleurs chrétiens qui, alors qu'ils s'abreuvent à tous les renouveaux contemporains — biblique, eucharistique, liturgique, communautaire, etc. — semblent ne pas voir le lien qui existe entre ces ressourcements et le sacrement du pardon.

Mais y a-t-il un lien étroit entre pénitence et direction de conscience ou cure d'âme ? A lire quelques-unes des contributions de ce numéro — celles qui concernent l'Eglise ancienne ou l'Eglise d'Orient, en premier lieu — on sera amené à considérer les choses de manière nuancée.

L'histoire est maîtresse de vie : notre cahier s'ouvre avec une étude du P. Carra de Vaux Saint-Cyr, dominicain, professeur d'histoire des doctrines au Couvent de l'Arbresle, sur les transformations de ce sacrement au cours des siècles.

Cet examen est complété par le travail d'un autre membre du Couvent de l'Arbresle, le P. Berrouard, professeur de patrologie, qui montre, dans l'Eglise ancienne et spécialement dans la théologie de saint Augustin, que la rémission des

péchés n'est pas liée exclusivement au sacrement de pénitence, mais qu'elle s'obtient aussi par les trois moyens quotidiens que sont la prière, l'aumône et le jeûne.

C'est au P. Rémy, mariste, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, que nous avons demandé une présentation théologique du sacrement de pénitence. Il l'a fait en un ample travail où les dimensions ecclésiales sont mises en valeur de façon particulièrement claire.

Dans les perspectives du déroulement historique et sur la toile de fond de la dogmatique l'on peut projeter quelque lumière sur un point obscur et irritant : les indulgences. En une note brève mais importante le P. Duquoc tente de faire le point sur un chapitre de la pratique catholique qui, s'il a scandalisé Luther, n'est pas sans gêner profondément bien des croyants d'aujourd'hui qui ont de la peine à démêler ce qui est, dans les indulgences, authentique perception évangélique, et ce qui n'est qu'oripeaux contestables hérités d'un passé moins évangélique.

Nous le suggérions plus haut : l'Eglise d'Orient semble avoir gardé plus que l'Eglise d'Occident — en ce qui concerne le sacrement de pénitence comme sur bien d'autres points de la vie ecclésiale — une perspective proche de la façon de voir de l'Eglise ancienne. C'est avec intérêt certainement qu'on lira le travail du regretté Père de Régis, un occidental qui s'était mis au service de l'Eglise d'Orient.

La position des Eglises issues de la Réforme est fort différente, encore que Calvin et surtout Luther aient tenu sur la confession des positions qui étonneront beaucoup de catholiques et même de protestants d'aujourd'hui. Le Père Gerest, du Centre Saint-Irénée, nous aide à nous former un jugement beaucoup plus objectif.

Deux notes sont destinées à favoriser la pratique pastorale du sacrement de pénitence : la première, due au P. Bourgin, membre du Couvent de l'Arbresle, raconte une expérience faite récemment pour revaloriser les confessions pascales. La

seconde fait le point sur les efforts modernes en vue de rénover les examens de conscience.

Comme de coutume enfin, une chronique de disques complète les recherches théologiques et pastorales.

Malgré sa richesse et sa variété ce cahier ne peut prétendre être exhaustif. Plusieurs bibliographies aideront nos lecteurs à prolonger la réflexion sur les points qui les auront plus spécialement intéressés.



Et puisque ce numéro 70 est le dernier de 1964, il nous reste l'agréable devoir de souhaiter d'ores et déjà une bonne année 1965 à tous nos lecteurs et amis. Nous essayerons, pendant les douze mois qui viennent, de continuer à les aider à approfondir leur foi pour un témoignage plus incisif parce que plus profondément évangélique dans le monde. Dans ce but, Lumière et Vie *prépare pour eux des ensembles sur la place du théologien dans la mission de l'Eglise, sur le Christ, notre Pâque, sur la joie devant le monde, sur le sacerdoce, sur la prière, etc.*[1]

---

1. Les textes auxquels nous nous sommes référé dans la première partie de cet éditorial sont : Louis BEIRNAERT, s. j., « La presse du cœur », dans *Etudes,* novembre 1957, p. 197-204 et mai 1958, p. 174-182 ; Marcelle HENRY, « Un apostolat dans les coulisses », dans *Réforme,* 9 novembre 1963, p. 8-9 ; Evelyne SULLEROT, *La presse féminine* (Coll. Kiosque), A. Colin, 1963 et le *Bulletin* trimestriel (n° 8, juin 1964) des *Amis de l'Amitié, SOS par téléphone.*

A Dieu à des frères

Lumière et Vie *n'a pas coutume de multiplier les notices nécrologiques. La meilleure manière d'honorer les disparus, c'est de continuer à œuvrer dans la ligne où ils travaillaient avec nous. Aujourd'hui, toutefois, nous ferons une exception. Pour trois hommes, trois dominicains, trois amis. Aucun n'a jamais écrit dans* Lumière et Vie. *Deux d'entre eux d'ailleurs avaient très peu publié personnellement : éditeurs, leur mission et leur grâce étaient de faire s'exprimer les autres. Mais tous trois ils aimaient notre revue et leurs préoccupations étaient si proches des nôtres, si convergentes avec les nôtres que le départ presque simultané, cet automne, de ces trois hommes creuse en notre cœur un grand vide.*

Le Père Boisselot était depuis longtemps le directeur général des Editions du Cerf, *c'est dire le rôle actif qu'il a joué dans le renouveau actuel du catholicisme de langue française. Aux mêmes éditions, le Père Chifflot a été l'homme de la* Bible de Jérusalem : *c'est lui qui a voulu et mené à bien cette œuvre si marquante, ainsi que les différents ouvrages bibliques qui l'accompagnent. Le Père Gourbillon travaillait, lui aussi, dans le domaine scripturaire : à la* Ligue de l'Evangile *et à la* Vie catholique illustrée.

Ils n'ont pas collaboré à Lumière et Vie, *mais* Lumière et Vie *leur doit beaucoup et le sait. On ne travaille pas seul, en effet : ceux qui labourent le sillon à côté du nôtre sont un réconfort et une aide.*

A Dieu, Père Boisselot, Père Chifflot, Père Gourbillon. Vous voici parvenus au bout du sillon. Vous avez porté le fardeau de la journée et par moments il fut rude. Que le Seigneur, maintenant, vous donne le denier de la paix et du repos. Et qu'Il nous accorde, à nous, de vivre de plus en plus profondément, pour le transmettre au monde, de ce trésor dont vous avez vous-mêmes vécu et dont vous nous avez aidés à nous nourrir : le trésor de la Parole de Dieu.

R. B.

LE SACREMENT DE PÉNITENCE : APERÇU HISTORIQUE

Il peut paraître surprenant de parler d'histoire à propos d'un sacrement. En effet, il n'y a d'histoire que de ce qui change : s'il se rencontre une réalité immuable, l'historien n'a rien à en dire. Une telle supposition, à vrai dire, est purement chimérique ès choses humaines, pour qui le temps n'est pas seulement un cadre extérieur, mais bien une part essentielle d'elles-mêmes : il coule et elles passent, d'un même mouvement. Mais précisément, cette loi n'est-elle pas mise en échec dès que l'on envisage l'ordre de la foi ? Dieu, à strictement parler, n'a pas d'histoire, car « Il est », purement et simplement (*Ex.*, 3, 14). L'Eglise se voit assurée par son divin fondateur d'une perpétuité sans déclin: « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et la puissance de l'enfer ne prévaudra pas contre elle » (*Matth.*, 16, 18). Et pour en venir aux sacrements, c'est une vérité solennellement définie que tous viennent du Christ en personne, comme une structure d'emblée fixée pour toujours[1]. La cause semble donc entendue.

Une telle réaction contient certes sa bonne part de vérité : celle même qui s'exprime dans le dogme. Oui, tous les sacrements ont été institués par le Christ : c'est le Seigneur lui-même qui donne valeur de vie éternelle à ces gestes humains, comme c'est lui qui les a déterminés et légués à son Eglise.

---

1. *Concile de Trente, Session VII* (1547), canon 1 ; cf. G. DUMEIGE, *La foi chrétienne,* 663 ; DENZINGER, *Enchiridion symbolorum,* 884 (nouvelle éd. 1601).

« Faites ceci en mémoire de moi » : la parole qui accompagne la première eucharistie prend en ce sens valeur exemplaire (*Luc*, 22, 19 ; *1 Cor.*, 24 b et 25 b). Mais il ne s'agit pas pour autant de donner à l'affirmation de foi un sens si massif qu'il mènerait tout droit au simplisme. Ne nous figurons donc pas que la cérémonie d'administration du sacrement, telle qu'elle se déroule aujourd'hui sous nos yeux, remonte tout entière à Jésus-Christ. C'est d'ailleurs si vrai que, même à l'heure actuelle, on peut observer en cette matière, et fort légitimement, une grande diversité : que l'on songe par exemple aux différences entre liturgies orientales et liturgie latine d'Occident, alors que l'essentiel est pourtant bien, ici et là, rigoureusement le même.

Ainsi commençons-nous à prendre conscience d'un point très important : les sacrements sont immuables en leur substance, c'est le Christ lui-même qui a fixé une fois pour toutes ce noyau ; mais l'écorce qui l'entoure, disons même plutôt : la pulpe, la chair qui le contient, elle, peut varier selon les temps et les lieux. Et, de fait, elle a varié selon les divers milieux de civilisation où s'est implantée l'Eglise.

On voit dès lors percer la possibilité de retracer la vie des sacrements et d'écrire leur histoire, au sens que nous venons de préciser à l'instant. Et ceci est de très grand intérêt : non pas simplement parce que notre curiosité aime à savoir comment les choses se sont passées ; mais bien parce que ces manières de faire de l'Eglise, en tel lieu et à tel moment, projettent sur la réalité mystérieuse qu'est tout sacrement une lumière précieuse. Les différentes façons dont on les a célébrés peuvent aider à mettre en valeur des aspects divers des trésors de grâce qu'ils contiennent. Ici, l'histoire n'est donc pas seulement « maîtresse de vie », comme le voulait le vieux dicton, elle se fait de surcroît éducatrice de notre foi.

Le terrain ainsi déblayé de cette objection préjudicielle, nous pouvons en venir à notre présent propos : ébaucher à larges traits l'histoire du sacrement de pénitence, des origines à nos jours. Cet aperçu rapide peut se distribuer en deux par-

ties d'inégale importance. En effet, au tout début de l'histoire de l'Eglise, on doit relever une contestation radicale ; car elle portait sur la possibilité même d'une pénitence sacramentelle après le baptême. Puis les choses se stabilisent, et l'on voit s'instituer assez universellement un certain rite d'administration du sacrement ; appelons-le pénitence antique, ou pénitence solennelle, publique. La période confuse qui marque la transition entre l'empire romain finissant et la chrétienté médiévale voit la décadence de cette pratique, à laquelle se substitue une nouvelle discipline du sacrement : pénitence privée, encore en vigueur aujourd'hui. On n'oubliera pas que c'est à cette même époque que les liens entre Orient et Occident chrétiens se distendent pour finir par se rompre, à l'aube du second millénaire de la vie de l'Eglise (1054). Aussi restreindrons-nous de plus en plus notre champ d'étude, pour ne plus parler finalement que du seul Occident latin.

LA PÉNITENCE APRÈS LE BAPTÊME ?

« Le Seigneur a institué principalement le sacrement de pénitence quand, ressuscité des morts, il souffla sur ses disciples en disant : *Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez* » (*Jean*, 20, 22 ss). Les Pères, d'un consentement unanime, ont toujours compris que par cette action insigne et ces paroles si claires, le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, destiné à réconcilier les fidèles tombés après le baptême, a été communiqué aux Apôtres et à leurs successeurs légitimes, et c'est à juste titre que l'Eglise catholique a rejeté et condamné comme hérétiques les Novatiens qui, autrefois, niaient obstinément ce pouvoir de rémission »[2].

---

2. *Concile de Trente, Session XIV* (1551), *Décret sur le sacrement de pénitence*, ch. 1 *in fine ;* cf. *F. C.* 817 ; Dz, 894 (1670). Ce texte constitue une sorte de préambule à l'exposé de la doctrine catholique sur le sacrement de pénitence. Il sert à introduire la

Ces lignes du Concile de Trente présentent avec autorité la doctrine traditionnelle. Affirmant la perpétuité de la foi sur ce point, elles font allusion au passage à la première grande crise suscitée dans l'Eglise par le sacrement de Pénitence, au IIIe siècle.

La crise rigoriste du IIIe siècle

Juste vers le milieu du siècle, l'Eglise eut à affronter coup sur coup trois persécutions, d'ailleurs d'inégale gravité : celle de Dèce (250-251), celle de Gallus (253), celle enfin de Valérien (257-258). Survenant après une longue période de tranquillité, elles secouèrent rudement les communautés chrétiennes ; martyrs et confesseurs ne manquèrent point, mais plus nombreux encore semblent avoir été, malheureusement, les faibles qui renièrent leur foi par crainte des supplices. La crise passée, les autorités ecclésiastiques se trouvèrent donc devant un nombre assez considérable de tels apostats qui sollicitaient leur pardon ; d'aucuns mêmes réclamaient avec assez d'arrogance leur réintégration dans l'Eglise. Dès 250, saint Cyprien à Carthage, à Rome, le collège presbytéral (le pape saint Fabien avait été une des premières victimes) durent trancher ce cas embarrassant. Après mûres délibérations, éclairées par une correspondance suivie entre les deux métropoles occidentales, l'indulgence finit par prévaloir de part et d'autre ; on admit à la réconciliation ces renégats d'un moment, non sans les soumettre à la pénitence, naturellement : pénitence sévère, soigneusement adaptée aux divers cas. Mais cette déci-

---

réfutation des négations protestantes, comme le montre le contexte immédiatement postérieur : « C'est pourquoi le saint Concile, qui approuve et accepte la signification authentique de ces paroles du Seigneur (il s'agit de *Jean,* 20, 22), condamne les interprétations fallacieuses de ceux qui, pour combattre l'institution de ce sacrement, les appliquent faussement au pouvoir de prêcher la Parole de Dieu et l'Evangile du Christ ». Voir aussi le chapitre 2 : *Différence entre les sacrements de pénitence et de baptême, F. C.,* 818 ; Dz, 895 (1671-1672) ; et les canons (constituant très précisément la définition de foi) 1 et 2, *F. C.,* 836-837 ; Dz 911-912 (1701-1702).

sion fut loin de contenter tout le monde. A Carthage, un parti groupé autour d'un certain Félicissime, où se remarquait surtout un prêtre, Novat, fit schisme, trouvant Cyprien trop rigide. A Rome, on avait commencé par trancher nettement en faveur de l'indulgence ; puis une attitude beaucoup plus réservée s'était fait jour, qui semble coïncider avec une certaine prépondérance, au sein du collège presbytéral, du prêtre Novatien. Quand enfin on put élire un nouveau pape, celui-ci, Corneille, adopta la même ligne de conduite que Cyprien. Mais Novatien, sans doute déçu et vexé de n'avoir pas été porté au siège épiscopal, rompit avec Corneille, entraînant avec lui un groupe important qui s'offusquait d'une indulgence taxée de faiblesse scandaleuse. Organisée en Eglise schismatique autour de Novatien consacré évêque et dressé contre le pape légitime, ces gens donnèrent assez étrangement la main aux partisans de Novat : confondus sous le nom commun de Novatiens ou Novatianistes, ils maintiendront pendant plusieurs siècles leur opposition au nom d'un idéal de pureté intransigeante[3].

Il faut noter d'ailleurs que, au début de ce IIIe siècle, des incidents analogues s'étaient déjà produits. A Rome, le pape Calliste (Calixte) Ier avait admis à la pénitence des chrétiens coupables de fautes très graves, scandaleuses, ce qui avait été l'occasion d'un schisme dans la communauté romaine. En Afrique, à la même époque, Tertullien, le premier grand écrivain chrétien de langue latine, donnait dans les opinions exaltées de la secte montaniste ; ayant rompu avec la grande Eglise, il invective violemment contre le pardon promis aux fautes de la chair par un évêque très haut placé (Aggripinus de Carthage ?)[4].

---

3. Sur cette affaire, le plus commode sera de se reporter à l'article de E. AMANN, *Novatien* dans *Dict. th. cath.*, XI, 1931, § II : *Crise novatienne*, 829 ss. Voir aussi du même, dans l'article *Pénitence*, *Ibid.*, XII, 1933, 773 ss.

4. Aperçu élémentaire de la question : G. BARDY, *Calliste*, dans *Catholicisme*, II, 1954 (mais l'*imprimatur* remonte à 1949), 387-388. Sur le fameux, et très mal nommé, « Edit de Calliste », voir la mise au point déjà ancienne de P. GALTIER, *Le véritable édit de Calliste*, dans *Rev. hist. eccl.*, 23 (1927), p. 465 ss.

Bref, une question se trouve posée à cette époque de l'histoire de l'Eglise : y a-t-il possibilité, pour l'Eglise, d'accorder au nom de Dieu le pardon à un chrétien tombé dans une faute grave, scandaleuse, après son baptême ? En fait, la lutte se concentre autour des trois péchés qualifiés d'« irrémissibles » par les rigoristes : apostasie, homicide, adultère. Le débat n'est pas de savoir si Dieu peut ou non les pardonner, mais bien si l'Eglise se reconnaît le droit de les remettre. C'est la question même de la possibilité du sacrement de pénitence, au moins pour certains cas, qui est en jeu.

Portée de la question

On le voit, il s'agit en cette fameuse discussion de tout autre chose que d'un quelconque et lointain épisode. C'est la foi même de l'Eglise qui est en cause. « Il y a une dizaine d'années, écrit le récent éditeur du curieux *Pasteur d'Hermas,* une théorie cohérente s'était imposée à la plupart des critiques. On peut la résumer ainsi : le baptême remet les péchés antérieurs, mais l'Eglise primitive exige ensuite des chrétiens une pureté parfaite. Si on pèche (gravement) après le baptême, on n'a plus aucun recours terrestre ; il faut attendre le jugement de Dieu dans l'incertitude complète, si ce n'est dans la certitude de l'enfer. Il n'y a pas de pénitence post-baptismale. L'irrémissibilité des péchés commis après le baptême est affirmée dans des passages de l'*Epître aux Hébreux* (4, 4-8 ; 10, 26-31 ; 12, 16-17) et dans plusieurs textes apocryphes. Ce rigorisme intransigeant est l'opinion courante de l'Eglise entre 100 et 140 : on devine bien qu'il ne pouvait se maintenir indéfiniment »[5].

On est alors tout près de dire (et des historiens des doctrines de tendance libérale n'ont pas manqué, depuis Harnack, de franchir ce dernier pas) que le christianisme primitif, celui

---

5. HERMAS, *Le pasteur,* Introd., text. crit. et notes, par R. JOLY (Sources chrétiennes 53), Paris, 1958 ; Introd., ch. 3 : *La pénitence,* p. 22-23. Tout ce passage, p. 22-30, est à lire.

des deux premiers siècles, a en fait ignoré le sacrement de pénitence. Ou plutôt, il en a bien connu un : mais c'est, et exclusivement, le baptême. Notre actuel sacrement aurait été inventé par l'Eglise aux alentours de 200, sous une forme d'ailleurs bien différente de l'actuelle. Il est clair qu'une telle position contredit radicalement l'enseignement catholique tel que l'a solennellement exposé le Concile de Trente : au fond, ce prétendu sacrement n'en serait pas un...

Théologiens et historiens catholiques se sont efforcés de réfuter ces assertions. D'ordinaire, ils étaient d'accord pour présenter les choses comme suit : c'est, bien entendu, le Seigneur Jésus lui-même qui a institué la pénitence comme un sacrement distinct du baptême. Mais, pour autant que la rareté et la minceur des documents nous permettent de l'apercevoir, l'âge subapostolique connaît un certain nombre d'hésitations sur ce point. Hésitations, scrupules dûs à un fort courant rigoriste ; il s'affirme ici ou là dans l'Eglise, et fleurit dans des sectes hérétiques dont l'aventure montaniste, en plein essor à la fin du IIe siècle et au début du IIIe, demeure le type achevé. Il fallut l'intervention énergique de plusieurs pontifes romains et d'un saint Cyprien, à Carthage, pour surmonter finalement la crise. Le rigorisme, loin d'être la doctrine primitive, ne représente alors qu'un intermède, une sorte d'obscurcissement passager et d'ailleurs localisé de la conscience ecclésiale.

LA PÉNITENCE ANTIQUE

Peut-être pensera-t-on qu'il est bien facile de trancher ces difficultés : pourquoi ces discussions sibyllines, alors qu'il suffit de se reporter aux documents de la toute primitive Eglise pour juger sur pièces de ce qui s'est passé en fait ?

Le malheur, c'est que de telles pièces, nettement et clairement décisives, il n'en existe point. A vrai dire, il serait naïf de s'en étonner. L'historien sait bien que, plus on remonte vers les origines, plus les témoignages se font rares et imprécis. En ce qui nous concerne ici, d'une part, les écrits chrétiens entre

Nouveau Testament et IIIe siècle sont peu nombreux ; comme on pouvait s'y attendre, aucun ne songe à nous donner un exposé intégral de toutes les doctrines et pratiques de l'Eglise. Et d'autre part, même les allusions qu'on y lit nous sont malaisées à interpréter, tant les conditions de vie, l'ambiance, étaient différentes de ce qu'elles sont maintenant. Nous avons toujours le tort de nous imaginer spontanément que les problèmes se posaient autour des années 80, 100 ou 150 de notre ère en gros comme ils se posent maintenant à nous, hommes du XXe siècle[6]. Il n'en est rien. Tâchons de ne pas perdre de vue cette simple donnée de bon sens en parcourant les indices que peuvent nous fournir, soit le Nouveau Testament, soit la patristique la plus ancienne.

Au niveau du Nouveau Testament

Nous laissons de côté pour l'instant les textes mêmes des évangiles (on y reviendra bientôt) pour nous limiter aux témoignages concrets que peuvent nous fournir les écrits apostoliques. On peut noter d'abord que, à côté du tableau pres-

---

6. Très justes remarques en ce sens d'E. AMANN : « Nous raisonnons trop, quand nous étudions le passé, d'après les pratiques que nous avons sous les yeux. Dans nos pays de vieille civilisation chrétienne, le baptême des adultes n'est qu'une infime exception, et la pratique du sacrement de pénitence est tout naturellement déterminée par cet état de choses. Nous avons quelque peine à nous représenter des communautés primitives où la très grande masse des baptisés (et ces baptisés ne sont pas la très grande masse des chrétiens) n'a reçu le sacrement de l'initiation qu'à l'âge adulte, parfois très avancé, et, pour les périodes anciennes tout au moins, dans des conditions qui supposent une véritable et profonde conversion. Que si l'on « réalise » la situation morale de ces communautés, de celles-là surtout qui sont petites, tenues bien en main par les autorités, on se rend compte que les nécessités de la pénitence s'y faisaient moins sentir qu'à des époques postérieures. Il y a entre l'admission tardive au baptême et la pratique de la pénitence une corrélation qui n'a pas toujours été suffisamment perçue, encore que saint Augustin la fasse expressément remarquer. Cf. *Confess.*, I, c. XI, 17 » (art. *Pénitence*, dans *Dict. th. cath.*, XII, 757).

que idyllique brossé par Luc de la communauté primitive — d'aucuns y soupçonnent même certaines simplifications, dans le sens d'une idéalisation (*Actes*, 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16) —, les *Actes des Apôtres* ne taisent pas certaines déficiences graves d'individus isolés. Tel le cas d'Ananie et de Saphire ; tel celui, plus curieux encore, de Simon le magicien[7]. Mais ce sont surtout les relations de Paul avec la généreuse, mais assez pittoresque communauté de Corinthe qui sont instructives. L'apôtre doit y reprendre de graves excès : un chrétien ne va-t-il pas jusqu'à mener vie commune avec la seconde femme de son père ? La sanction ne se fait pas attendre : le délinquant est retranché de la communauté, il ne faut plus frayer avec lui. C'est une excommunication, non seulement de la participation au mystère liturgique, mais encore de la vie fraternelle. On pourrait mettre en parallèle avec cette décision telle sentence évangélique[8] ; mais surtout, Paul fait appel à un précepte du *Deutéronome* ordonnant, en fonction de la sainteté du Peuple de Dieu, d'« en retrancher le pervers ». Dans la loi ancienne, le mot est à prendre au sens littéral d'une condamnation à mort ; l'Epître modifie totalement cette perspective ; ce retranchement du peuple saint est bien une peine, mais à portée finalement médicinale. Encore qu'assez imprécis, tout cela est riche d'amorces pour la pratique ultérieure de la pénitence, dont on a l'impression de trouver ici

---

7. *Actes*, 5, 1-11 et 8, 9-24. On notera que, au contraire d'Ananie et de Saphire, Simon le magicien se voit appelé à la pénitence au terme de la sévère rebuffade que lui inflige Pierre. Certes, on ne nous décrit pas une réconciliation sacramentelle de l'inventeur de la simonie, et il ne faut pas penser au sacrement en lisant les mots : « Repens-toi... ». Mais l'attitude du prince des apôtres ne favorise guère la conception rigoriste de fautes « irrémissibles ». Pourrait-on aller plus loin, et voir dans l'intercession requise de Pierre par le coupable une allusion voilée à un usage liturgique qui aurait pu ultérieurement marquer la forme « déprécative » de l'absolution départie par l'évêque, quand le sacrement aura trouvé son assiette ?

8. On songe à un passage du « discours ecclésiastique » en *Matth.*, 18, 17.

comme une première ébauche[9]. Mais on doit avouer que rien ne permet de déceler le processus sacramentel de réconciliation tel qu'il fonctionnera plus tard[10].

La patristique primitive (de 100 à 150 environ)

Il faut en dire autant des premiers écrits chrétiens à suivre le Nouveau Testament. Il est malaisé de bien saisir la portée

---

9. *1 Cor.,* 5 dont le verset final, 13, cite *Deut.,* 13, 6. Le sens de tout ce passage est bien dégagé par la finale du morceau, *Deut.,* 14, 1-2, dont la première partie reprend une prescription de la « Loi de sainteté » de *Lév.,* 17, 1 ss (en *Lév.,* 19, 27-28). De part et d'autre, la motivation est bien la même : « Vous vous sanctifierez pour être saints, car je suis Yahvé votre Dieu » (*Lév.,* 20, 7) ; « tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu et Yahvé t'a choisi pour être son peuple à lui parmi tous les peuples qui sont sur la terre » (*Deut.,* 14, 2).

10. Si le coupable, à qui Paul recommande de pardonner en *2 Cor.,* 2, 5 ss, était l'incestueux de *1 Cor.,* 5, un pas de plus serait fait en cette direction ; mais rien n'autorise une telle supposition. On sera d'autant plus prudent que la succession des événements auxquels se réfèrent les deux lettres aux Corinthiens est très embrouillée ; l'état actuel du dossier paraît assez incertain (une première lettre aux Corinthiens, dite « précanonique », serait perdue ; notre actuelle seconde aux Corinthiens amalgame peut-être plusieurs correspondances primitivement distinctes, ou au moins des fragments de celles-ci. Sur ces questions, cf. l'introduction aux Epîtres pauliniennes de la Bible de Jérusalem).

Relevons ici qu'il n'y a rien à tirer, pour la doctrine du *sacrement de pénitence,* de *Jacques* 5, 16 : la confession mutuelle des péchés ici recommandée est une pratique traditionnelle déjà dans le judaïsme ; elle rappelle les liturgies de pénitence (comme *Ps.,* 106 ; *Dan.,* 9, 1 ss, etc.).

Sans les taire complètement, on croit pouvoir se dispenser de discuter longuement des textes néo-testamentaires difficiles, qui ont certainement apporté de l'eau au moulin des rigoristes. On songe, soit à *1 Jean,* 5, 16, soit à *Héb.,* 6, 4 ss ; 10, 26 ss ; 12, 17. Rappelons brièvement que l'impossibilité de salut qui semble affirmée ici ne se prend, ni du côté de la miséricorde divine, ni de celui des pouvoirs de l'Eglise, mais bien du point de vue des dispositions du pécheur : qui ne veut pas renoncer à son péché, ou qui rejette par l'apostasie la grâce proposée, ne peut espérer accéder au pardon tant qu'il demeure en ces dispositions.

exacte de telle phrase allusive ; tout au plus peut-on noter un certain climat : exigence extrême de la vie chrétienne, de la sainteté vouée au baptême ; il n'y a d'ailleurs sur ce point rien à ajouter aux déclarations de Paul, qui a tout dit depuis longtemps (*Rom.*, 6, 1 ss et parallèles). Mais en même temps on trouve une douceur, un sens de la miséricorde qui sont bien dans la ligne de l'Evangile[11].

Il y aurait somme toute bien peu à dire sur cette période si elle ne nous offrait pas la curieuse figure d'Hermas et de son ouvrage assez singulier : ce *Pasteur,* voué à une carrière si étonnamment brillante[12].

Certes, il ne s'agit plus là de quelques allusions à la pénitence, jetées comme en passant, puisque l'invitation à celle-ci est le thème même de l'ouvrage. Mais divers facteurs rendent pourtant malaisée l'interprétation d'un écrit que l'on pourrait *a priori* s'imaginer comme devant apporter toute clarté sur notre sujet[13]. Il convient donc d'être très prudent quand on

---

11. En ce sens, la *Lettre aux Corinthiens* de saint Clément de Rome (fin du Ier siècle), ch. 57, demeure, non certes le témoin d'un fait précis manifestant l'usage de la pénitence sacramentelle, mais bien l'indice valable d'un esprit.

12. Cf. l'édition déjà citée de R. JOLY. On y trouvera un bon état de la question, assez récent (1958), et toutes références utiles.

13. Outre celles signalées dans l'introduction de Joly, on a récemment mis en avant une nouvelle hypothèse sur le caractère composite de l'ouvrage : St. GIET, *Hermas et les pasteurs,* Paris, 1963, discerne trois œuvres, l'ensemble des *Visions*, puis la *Similitude IX,* et enfin l'ensemble des *Préceptes* et le reste des *Similitudes* (I-VIII et X) ; cette dernière couche serait due à un adoptianiste judéo-chrétien et introduirait de profondes modifications, une véritable rupture dans la pensée et l'équilibre de l'ensemble. C'est justement à cette part la plus suspecte qu'appartiendrait le passage capital sur la pénitence : *Précepte* IV, 3 soit le ch. 31, p. 159-163 de l'édition Joly ; cf. *Ibid.,* Introd., p. 26. Sans entrer dans le détail des révisions que pourrait entraîner cette nouvelle hypothèse, on pense pouvoir maintenir les conclusions qui vont suivre, du fait que pour les poser on s'est placé dans l'alternative apparemment la plus défavorable à la position catholique traditionnelle.

en vient à résumer le message d'Hermas, et le désaccord d'érudits de valeur doit accroître encore cette prudence. Ceci dit, et tout bien pesé, le sens le plus obvie du texte paraît être que le *Pasteur* annonce, en vertu d'une révélation accordée à son auteur pour être transmise à l'Eglise, une pénitence exceptionnelle pour les fautes des chrétiens baptisés de longue date. Bien entendu, cette pénitence après le baptême ne sera accordée qu'une fois ; elle ne vise pas les chrétiens qui viennent d'être baptisés, ni les catéchumènes qui vont l'être bientôt ; à eux de conserver sans tache la foi qu'ils engagent à Dieu et au Christ. Ces précisions prudentes accusent le côté exceptionnel de la mesure : certains l'ont assimilée à une sorte de jubilé ; disons en tout cas que cette pénitence est miséricordieusement offerte comme une dernière chance. Hermas, ce semble clair, entend combattre le rigorisme. Mais la manière dont il s'y prend ne témoigne pas précisément en faveur de l'existence d'une pénitence ecclésiale déjà institutionnalisée et vraiment passée dans les mœurs.

Par souci de brièveté, nous pouvons en rester là, car le problème est suffisamment posé. Le voici : un peu plus tard, aux alentours de 250, la pénitence ecclésiale apparaîtra bien établie[14] ; elle finira par triompher des dernières réticences en s'étendant même aux trois fautes « irrémissibles» (apostasie, adultère, homicide). Mais les témoignages recueillis, notamment celui d'Hermas, ne manifestent-ils pas que c'est là une innovation ? Les véritables défenseurs de la tradition primitive seraient les rigoristes. Dès lors, il semble légitime de rejeter la pénitence du nombre des sacrements.

---

14. Le premier témoignage vraiment très ferme et explicite à souhait est celui de saint Cyprien de Carthage (cf. AMANN, art. *Pénitence, loc. cit.*, 775 ss). En histoire des doctrines et des rites, les cas de génération spontanée et instantanée sont fort invraisemblables : on serait donc conduit à valoriser les témoignages assez fragmentaires rencontrés durant la première moitié de ce IIIe siècle, et à y voir les indices d'une pratique aux grandes lignes déjà fixées. Les querelles doctrinales de l'époque touchant ce point ont dû naturellement jouer un rôle en ce sens. Cf. *Id., Ibid.*, 764 ss.

La véritable interprétation des faits

Mais on commence de plus en plus à s'apercevoir qu'une telle controverse est stérile, car en fait le problème est mal posé. Inconsciemment, négateurs protestants ou défenseurs catholiques de la sacramentalité de la pénitence semblent avoir en commun une conception trop matérielle de l'institution d'un sacrement par le Christ. Ce semble d'ailleurs une tentation constante de l'esprit humain de se représenter la vérité sous une forme simpliste, et notamment d'expliciter toute affirmation historique portant sur un lointain passé en lui prêtant le visage de nos coutumes actuelles. Entendons-nous parler d'instituer une pratique ayant force de loi ? Tout de suite nous songeons à un acte juridique, clair et précis, comme en dresserait un gouvernement contemporain. Nous ne manquons pas de nous gausser d'un tel simplisme : mais en fait nous y succombons encore bien plus que nous le pensons[15].

En ce qui concerne le sacrement de pénitence, la première évidence qu'impose la lecture de l'Evangile, c'est le pouvoir du Christ, de cet homme qui est le Fils de Dieu, sur le péché. Des plus typiques sous ce rapport est la guérison du paralytique : « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre... » : voilà bien la pointe de tout le récit (*Marc*, 2, 1-12 et particulièrement 10 ; cf. *Matth.*, 9, 1 ss et *Luc*, 5, 17 ss). D'autre part, cette libération du péché est un des grands bienfaits apportés par l'Incar-

---

15. Cette ébauche de réponse, dont on ne se dissimule nullement le caractère sommaire, voudrait reprendre des principes de solution, que l'on croit très justes, discrètement suggérés ici ou là par E. AMANN au cours de l'article déjà souvent cité ; voir en particulier 749-752, 762-763. On pense retrouver des idées analogues, mais beaucoup plus fermement développées et mises en forme, dans un ouvrage consacré d'ailleurs explicitement à l'étude théologique de la sacramentalité, et non à l'histoire de tel sacrement : c'est le livre si riche et suggestif de E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, 1960. On se référera en particulier au ch. 3, § IV : ... *L'institution des sacrements par le Christ*, p. 142-161.

nation du Fils de Dieu, l'Evangile la présente comme la raison d'être de sa mission terrestre[16]. Et il ne fait pas de doute que le Christ a transmis ce pouvoir, son pouvoir, à son Eglise[17]. Celle-ci peut donc « remettre les péchés » ; et tout d'abord elle le fera par le baptême, selon le précepte très formel reçu du Christ[18]. Mais le pouvoir de baptiser épuise-t-il le pouvoir de pardonner les péchés ? Rien n'est moins évident ; en fait, le verset de l'*Evangile de Jean* (20, 22) invoqué par le Concile de Trente comme institution du sacrement de pénitence par le Christ a une portée très générale[19]. Or, pour qu'il y ait institution par le Christ d'un sacrement de pardon du péché autre que le baptême, il suffit de cette volonté du Seigneur de délé-

---

16. « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui », *Jean*, 13, 17 ; cf. aussi *Matth.*, 1, 21.

17. On songe en particulier à trois textes : *Matth.*, 16, 19 (délégation à Pierre) ; 18, 18 (délégation aux ministres de l'Eglise : le discours vise les chefs de communauté. On y notera l'insistance sur la miséricorde, le pardon : faut-il voir une intention de l'évangéliste regroupant de telles péricopes dans un tel contexte ?). L'image des clefs est à éclairer par tel passage de l'Ancien Testament, *Is.*, 22, 22, par exemple ; l'expression rabbinique « lier-délier » vient encore la préciser (cf. la note de la *Bible de Jérusalem* sur *Matth.*, 16, 19). On ajoutera enfin le texte de *Jean*, 20, 23, d'expression beaucoup plus immédiatement intelligible à un lecteur non juif.

18. Cf. les finales de *Matthieu* (28, 19) et de *Marc* (16, 15-16). Encore que la théologie classique discute sur l'instant précis de l'institution du baptême par le Christ, le fait lui-même s'impose sans hésitation possible.

19. De ce verset, E. AMANN note : « Le pouvoir donné ici aux Apôtres est *très général ;* la tradition ancienne y voyait premièrement la rémission des péchés dans et par le baptême » (*art. cit.*, 751, avec référence pour justification de l'affirmation à l'article *Novatien, Dict. th. cath.*, XI, 839). A titre de vérification extrêmement grossière, on notera que saint Augustin entend ce texte, tantôt du baptême (*Sermo 71 de verbis evang. Matthaei*, XII, 19), tantôt du baptême et de la pénitence : *gratiam regenerationis vel reconciliationis quæ fit in Ecclesia a Spiritu Sancto* (*Ibid*, XIII, 23, *in fin.*). Le commentaire propre de ce verset, *Tract. in Joh.* 121, est étrangement décevant de notre point de vue.

guer à ses apôtres son propre pouvoir sur toutes fautes : quand la vie les mettra en présence du cas d'un baptisé pécheur, ils ne seront pas pris au dépourvu et pourront avoir conscience, en y parant, d'obéir à l'ordre reçu de leur Maître. C'est bien celui-ci en vérité qui sera responsable du geste de pardon qu'ils poseront à ce moment.

D'ailleurs, si une chose frappe dans le comportement des Apôtres, c'est bien l'autorité et la décision avec lesquelles ils résolvent les problèmes que leur posent les événements. Que l'on pense à tels gestes d'un Pierre ou d'un Paul, engageant en fait irrémédiablement l'avenir[20]. Vraiment les Douze ne sont pas timides, ils font preuve dans l'exercice de leurs pouvoirs d'une calme assurance alors même qu'ils posent en fait des gestes singulièrement révolutionnaires. C'est dans cette lumière qu'il faut comprendre le comportement de Paul face à tels chrétiens scandaleux de Corinthe : il intervient et décide tout naturellement, *spontanément.* Comme il le dit lui-même en une autre occasion : « Après tout, je pense bien, moi aussi, avoir l'Esprit de Dieu » (*1 Cor.,* 7, 40). Cet exercice du pouvoir apostolique est même tellement spontané, tellement sûr de lui, que l'on ne pense pas d'emblée à y reconnaître le jeu d'une institution, à vrai dire encore à ses tout premiers pas.

Et ceci explique sans doute une certaine impression de vide que l'on croit percevoir dans la jeune Eglise après la disparition des Apôtres. Certes, la vie continue ; mais, sans rien exagérer, on y sent comme un flottement, une *chute de tension.* C'est d'ailleurs une vérité bien classique, mais dont on retrouve sans doute aujourd'hui une plus vive perception : il y a dans la fonction apostolique un côté unique, intransmissible. Avec

---

20. On songe en particulier à l'attitude de Pierre face aux premiers païens convertis, Corneille et les gens de sa maison, *Actes,* 10 ; même assurance dans l'attitude de Paul face à la question des observances judaïques. Il est vrai que plusieurs fois les décisions leur semblent dictées d'en haut par des visions ou des songes inspirés par l'Esprit. En tout cas les apôtres ont bien conscience que celui-ci ne leur fait pas défaut : cf. *Actes,* 15, 28.

la disparition de ces hommes, la révélation est close et les structures essentielles de l'Eglise sont à jamais fixées ; ils sont les fondements, leur rôle est irremplaçable, car ils participent à l'« une fois pour toutes » de l'événement qu'est Jésus-Christ[21].

Les obscurités et scrupules qui encombrent l'histoire de la pénitence durant le deuxième siècle et une bonne partie du troisième ne viennent-ils pas de là ? Sur des points où la volonté du Christ s'est manifestée avec une clarté et une insistance moindres, on hésite. Non sans motifs : certes, le Seigneur prescrit de pardonner « soixante-dix fois sept fois » (*Matth.*, 18, 22)... mais le baptême ne signifie-t-il pas rupture totale avec le péché : « Si nous sommes morts au péché, comment continuer de vivre en lui » ? (*Rom.*, 6, 2). Il faudra un certain temps pour que la conscience ecclésiale prenne définitivement de l'assurance quant à la teneur et à la portée de l'héritage reçu du Christ par l'intermédiaire des Apôtres sur ce point précis.

On peut d'ailleurs observer que le sens de cette hésitation n'est lui-même pas clair. Est-ce que l'Eglise doute de la possibilité même, pour elle, de remettre les péchés commis après le baptême ; ou se refuse-t-elle à user de ce pouvoir, estimant inopportune une telle conduite ? Il faut bien avouer que nos rares documents ne se soucient guère de cette distinction. Probablement ne la soupçonnent-ils même pas. Or, en fait, la question se pose bel et bien ; et de ce fait les dénégations rigoristes que l'on peut rencontrer, aussi bien que les interventions contraires, demeurent passablement ambiguës.

---

21. Cf. *Héb.*, 7, 27, avec la note de la *Bible de Jérusalem ;* puis 9, 12. 26. 28 ; 10, 10. Ce que nous venons de dire ne signifie naturellement pas que, à nos yeux, l'Esprit-Saint aurait abandonné l'Eglise à la mort du dernier apôtre, ou que désormais le Christ serait moins avec elle (cf. *Matth.*, 28, 20). Mais la remarque vaut, croyons-nous, au plan humain de la conscience ecclésiale : celle-ci n'a plus cette aisance d'un Pierre ou d'un Paul, les hésitations qu'observe l'histoire manifestent que cette conscience tâtonne avant de pouvoir s'expliciter clairement.

Enfin, on ne peut s'empêcher de songer que nous tenons sans doute ici un bel exemple des rapports entre Ecriture et Tradition : le sens des mots de *Jean*, 20, 22, n'est pas tellement clair, puisqu'ils ont souffert un si long débat. D'où est venue finalement la lumière permettant de saisir l'intention profonde du texte. De l'Esprit Saint, bien sûr — mais œuvrant dans et par la tradition. Encore ne convient-il sans doute pas de prendre ce terme en un sens trop formaliste ; saint Thomas a une jolie expression pour le caractériser, lorsqu'il parle de la « *familiaris Apostolorum traditio* »[22]. Comment traduire : tradition « de famille » venue des Apôtres, tradition transmise familièrement par les Douze ? En tout cas, nous y verrions volontiers cette note de spontanéité, de naturel relevée un peu plus haut dans le comportement d'un Pierre et d'un Paul : sûrs de l'Esprit qui les guide, ils tranchent avec autorité. Et ce geste, même si la portée n'en est pas parfaitement perçue d'emblée, oriente en fait le comportement de l'Eglise et manifeste le sens de telle parole du Christ.

Le rite antique de la pénitence

Après cette question radicale — l'Eglise a-t-elle le droit et le pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême, dans la force de l'Esprit-Saint reçu du Christ ? — voyons comment, au vu de la réponse positive finalement dégagée, on a organisé la discipline de ce sacrement. Ceci nous reporte au IIIe siècle, puisque les témoignages fermes que nous possédons sur ce point datent à peu près de ses quatrième ou cinquième décennies[23].

---

22. Cf. *Somme de théologie*, IIIa., q 64, a 2, ad 1 : « Tout ce qui est un constitutif nécessaire du sacrement a été institué par le Christ, qui est (à la fois) Dieu et homme. Il est vrai que l'Ecriture ne nous livre pas toujours tout cela : mais alors l'Eglise le tient *ex familiari apostolorum traditione*. C'est ainsi que Paul écrit aux Corinthiens : *Quant au reste* (il s'agit de la discipline du repas eucharistique), *je le règlerai lors de ma venue* (*1 Cor.*, 11, 34) ».

23. Cf. E. AMANN, art. *Pénitence*, les paragraphes : *La Pénitence au IIIe siècle* et *La pratique de la pénitence dans l'Eglise latine vers la fin du IVe et le début du Ve siècle, loc. cit.*, 775 ss et 801 ss.

Mais auparavant il sera bon de nous situer par rapport à une fameuse querelle grevée, croit-on, de plus d'un malentendu. Depuis longtemps, on s'était aperçu que cette antique discipline différait passablement de celle pratiquée de nos jours dans l'administration du sacrement. Jadis, la pénitence était, comme nous allons le voir, publique, alors que maintenant elle est privée, secrète. Certains ont alors dépensé beaucoup d'efforts, de temps et de talent pour établir que, en réalité, notre pénitence privée se retrouve dans l'Eglise ancienne[24]. On doit convenir que tout ce labeur ne parvient pas à entraîner pleinement l'adhésion. D'une part, est-il nécessaire à la continuité du sacrement à travers les âges qu'il se retrouve toujours sous les mêmes formes ? Et d'autre part, personne, croit-on, n'a jamais entendu par pénitence publique un rite exigeant confession détaillée de toutes les fautes devant la communauté chrétienne[25]. Il y va un peu d'une querelle de mots en cette affaire.

---

24. On songe notamment au P. Galtier qui, tout au long de sa carrière scientifique, a été l'infatigable champion de cette thèse.

25. L'accusation détaillée des fautes se faisait bien, mais secrètement, à l'évêque seul ou au prêtre qu'il avait délégué à cet effet. Une lettre de saint Léon aux évêques de Campanie (459) montre qu'en certains endroits on avait introduit l'habitude de faire confesser publiquement leurs fautes aux pénitents ; le pape proteste : « Pour la pénitence que demandent les fidèles, qu'on ne lise pas publiquement la liste détaillée de tous leurs péchés, puisqu'il suffit d'indiquer aux évêques seuls par une confession secrète l'état de leur conscience » (*F. C.*, 796). Il est regrettable que le commentaire dont on accompagne le texte, inspiré des idées du P. Galtier, constitue un manifeste contre-sens : « La discipline pénitentielle dans l'Eglise n'a pas connu seulement la confession publique des fautes ; parmi d'autres, le texte de saint Léon le Grand montre que la confession secrète des péchés suffit à ceux qui demandent la pénitence... Sa lettre (de saint Léon) montre qu'à Rome la confession secrète était d'usage immémorial ». L'erreur tient à ceci : la pénitence publique ne s'opposait pas à un aveu détaillé et secret des péchés à l'évêque, elle l'incluait au contraire comme son premier temps. On ne peut donc pas arguer de celui-ci pour tenir la coexistence dans l'antiquité d'une pénitence privée et d'une pénitence publique.

Venons-en à la description du rite ancien : nous pouvons faire vite, car on est assez bien renseigné maintenant pour qu'il soit possible de donner simplement les conclusions des enquêtes historiques. Ce qui nous intéresse, en effet, ce n'est pas la description détaillée de celles-ci, mais bien les leçons que l'on peut tirer de la vision des choses qu'elles ont permis de dégager.

Voici donc un baptisé tombé dans une faute très grave, proprement scandaleuse (nous reviendrons tout à l'heure là-dessus). Soit spontanément, soit contraint par la rumeur publique et l'indignation de ses frères, il passe aux aveux. L'évêque, chef de la communauté chrétienne, recueille ceux-ci et s'efforce, par un examen attentif de cette conscience pécheresse, de déterminer la culpabilité et les dispositions présentes de celui qui est maintenant un pénitent. Ceci fait, il va appliquer à ce malade le traitement adapté à son mal. D'abord il sera retranché de la participation aux mystères (eucharistie et prière de la communauté) ; ce qui à vrai dire ne fait qu'entériner la rupture que lui-même a déterminée par son péché. « Retranchez le pervers du milieu d'entre vous », disait déjà saint Paul reprenant et adaptant une prescription du *Deutéronome* (*1 Cor.*, 5, 13 = *Deut.*, 13, 6). L'Eglise est le peuple saint de Dieu, elle est communion, communauté de vie avec le Père par le Fils dans l'Esprit-Saint : celui qui a gravement fauté s'est lui-même retranché de cette communion[26]. Cette « excommunication » n'est d'ailleurs pas totale : pécheur, le pénitent reste fils de l'Eglise, membre de celle-ci, qui ne le renie pas. Au contraire, elle va accueillir son repentir et s'efforcer de le faire mûrir en le portant dans sa propre prière et pénitence. Aussi le pénitent, s'il est exclu de la partie proprement eucharistique de l'assemblée chrétienne, n'en doit-il pas moins assister à la célébration de la Parole qui précède. C'est même l'occasion d'une mise en scène dramatique : exclu

26. Cf. *1 Cor.*, 1, 9 ; *2 Cor.*, 13, 13 ; *1 Jean*, 1, 3. On se reportera également au livre de J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Paris, 1962.

solennellement des rangs des fidèles le jour de son entrée en pénitence, relégué au fond de l'Eglise, c'est là qu'il se tiendra désormais, en vêtements grossiers, dans le cilice et la cendre ; quand entrent les fidèles, il se jette à leurs genoux avec larmes et gémissements, sollicitant leur pitié. Celle-ci ne lui est pas refusée : l'assemblée tout entière prie pour lui, elle joint et sa prière et sa pénitence aux siennes ; ou plutôt, elle prend cette prière et cette pénitence du coupable dans les siennes propres, précieuses aux yeux du Christ comme celles de son épouse, désormais immaculée, qu'il s'est acquise par son propre sang en la purifiant de ses fautes pour se la présenter toute resplendissante (*Eph.*, 5, 27). Le chef du peuple, roi, prêtre et pasteur comme Jésus-Christ dont il tient la place — c'est l'évêque dont nous voulons parler — conclut cette intercession en une prière qui la rassemble toute (« collecte ») : étendant les mains sur le pénitent, il appelle sur lui la grâce de cet Esprit qui est en personne, comme dit la liturgie, la rémission de toutes les fautes[27]. La cérémonie se répète fréquemment pendant un temps qui peut être fort long. Sa mesure est essentiellement la ferveur et la sincérité du repentir dont témoigne le coupable. En effet, les humiliations qu'il s'impose, la rude ascèse à laquelle il se soumet : jeûnes, macérations, etc., les prières qu'il multiplie, tout cela, pris en charge par l'Eglise, comme on vient de le dire, doit à la longue, dans la conception antique, faire mûrir en son cœur le repentir, la contrition conçue dès les premiers instants de son aveu. Il appartient à l'évêque, en pasteur et en médecin avisé, de juger si ce repentir a suffisamment amolli ce cœur et l'a vraiment rendu à l'amour de Dieu. Conception très virile et réaliste ! Dès qu'il juge ce résultat obtenu de la grâce divine, le pontife va admettre le pénitent à la réconciliation. Aux approches de Pâques (le Jeudi-Saint ici, le Samedi-Saint là), le rite que nous avons décrit s'accomplit une dernière fois : mais, la prière prononcée par l'évêque sur le pénitent, celui-ci, au lieu d'être congédié, va être réintégré dans la communauté des fidèles : le prélat en personne, ou un de ses diacres, vient chercher le coupable pardonné pour

---

27. Cf. la postcommunion du Mardi de Pentecôte.

le ramener à sa place ordinaire. Là, au milieu de tous ses frères, il va de nouveau pouvoir prendre part à l'offrande de l'Eucharistie et à la communion au Corps et au Sang du Seigneur. Son péché est donc reconnu comme effacé, il est réintégré en la communion de vie divine qu'est l'Eglise, sous bénéfice néanmoins des obligations auxquelles il demeure soumis : nous dirons un mot plus loin de ces « séquelles » de la pénitence.



Il nous faut maintenant revenir sur cette sommaire ébauche pour en dégager et préciser les lignes essentielles. Cet essentiel, typique de la pénitence dite « publique », peut se ramener à cinq chefs.

Pénitence exceptionnelle

La première chose à marquer, c'est le caractère exceptionnel de cette procédure. A l'heure actuelle, la confession est avec l'Eucharistie le sacrement le plus administré par l'Eglise et le plus fréquenté par ses membres, à proportion, d'ailleurs, de leur ferveur. Dans l'antiquité, peut-on presque dire, c'est le contraire ; rares sont ceux des fidèles qui le reçoivent. Car on ne donne le sacrement qu'aux pécheurs coupables de fautes très graves, proprement scandaleuses. Il est difficile d'ailleurs de résumer ici en quelques mots une discipline qui a évolué au long de deux ou trois cents ans. Mais au départ, n'en étaient justiciables que les péchés à retentissement public : la fameuse triade des fautes « irrémissibles » — apostasie, homicide, adultère — a joué ici un véritable rôle de catalyseur. En effet, petit à petit, on y a assimilé d'autres fautes graves apparentées ; et ainsi, du IIIe au VIe siècle, la liste des péchés justiciables de la pénitence publique s'est considérablement allongée[28]. Mais il est bien net que, tout en tendant peu à peu

28. Cf. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, p. 31 et 91. Nous utiliserons souvent et

à s'y identifier, approximativement du moins, cette liste ne recouvre pas tout le catalogue de nos actuels « péchés mortels ». Comme les fautes vénielles, tel ou tel de ceux-ci étaient donc remis par d'autres moyens que la pénitence sacramentelle, à cette époque de la vie de l'Eglise[29]. On pourrait ainsi presque soutenir, par mode de boutade, que la réception du sacrement de pénitence caractérise aujourd'hui les « bons chrétiens », tandis que jadis elle stigmatisait les mauvais...

Pénitence publique

Et, comme son nom l'indique, cette pénitence est « publique ». Les cérémonies dont on a rappelé le déroulement dénonçaient évidemment le coupable à tous : certes, seul l'évêque (ou un prêtre, délégué par lui à cet effet) recevait l'aveu détaillé et circonstancié du péché ; mais toute la communauté, tout le monde, voyant et apprenant qu'un tel avait été mis au rang des pénitents, savait, sinon quelle faute grave très précisément il avait commise, du moins qu'il en avait commis une parmi les trois (ou un peu davantage) de la fameuse liste. Il est vrai que, dans bien des cas, il devait s'agir de péchés scandaleux, de notoriété publique : le caractère public de la pénitence réparatrice ne faisait ici aucun problème (en dehors

---

abondamment cette très intéressante enquête historique dans les pages qui vont suivre : pour ne pas multiplier les références qui risqueraient d'en devenir fastidieuses, nous tenons à marquer d'emblée et globalement l'étendue de notre dette à son égard. C'est une mine précieuse de renseignements du plus grand intérêt.

29. Sur ces autres manières de faire pénitence et d'obtenir le pardon, on se référera à l'article de M.-F. BERROUARD. On ajoutera que la discipline antique a dû poser plus d'un cas de conscience délicat : que l'on imagine un meurtrier ou un adultère venant avouer son crime à l'évêque. Le soumettre à la pénitence, n'était-ce pas risquer équivalemment d'attirer sur lui les soupçons, sinon de le dénoncer, soit aux autorités publiques, soit à son conjoint ? Ceci, même étant exclue comme il se doit l'hypothèse d'une confession détaillée à toute la communauté, qui encore une fois n'est pas du tout exigée par la pénitence publique.

de celui de sa rudesse, bien sûr). Et en toute hypothèse l'épithète consacrée par l'usage est un peu fallacieuse : il vaudrait mieux souligner le côté « social » de cette dicipline. On peut bien se douter, en effet, qu'elle ne visait pas la « publicité », au sens moderne du terme. Mais on avait un sens très vif de la communauté ecclésiale, et du préjudice porté par toute faute, même la plus secrète, au peuple de Dieu comme tel : dans cette perspective, il était normal que réparation en fût donnée et pénitence faite, à la face de toute l'Eglise.

Note « dramatique » marquée

On pourrait donner à cette expression un sens romantique qui serait tout à fait hors de saison ; en réalité, lorsque l'on marque cette note « dramatique » du rite antique de la pénitence, on veut seulement souligner que l'action symbolique y joue un rôle bien plus frappant que dans notre rite actuel. Pour comprendre cette action symbolique, il faut tenir compte du fait que l'acteur principal n'en est pas tant le pécheur pénitent que la communauté chrétienne.

Premier trait qui s'impose à l'attention donc : le rôle joué par cette communauté, par l'Eglise (locale), assemblée des fidèles regroupée autour de son chef, l'évêque et de son clergé, prêtres et diacres (et, accessoirement, ministres inférieurs). Si nous voulons caractériser la place tenue par l'Eglise, la communauté, en cette affaire, nous devons dire que la relation où se trouve face à elle le pécheur exprime la relation de celui-ci à Dieu. Lors de la mise en pénitence du coupable, celui-ci se trouve séparé, rejeté, de cette fraction du peuple de Dieu, de cette assemblée sainte qui offre par les mains de son pontife le sacrifice eucharistique de la nouvelle et éternelle alliance. L'exclusion hors de son sein du « pervers », du pécheur grave, entérine visiblement la situation spirituelle où il s'est mis par son péché : devenu étranger (pour une part) au peuple saint, au mystère de la réconciliation entre Dieu et les hommes dans le Christ. L'Eglise prend ses distances face à lui, parce qu'il a commencé par se détacher spirituellement d'elle : on ne peut

pas servir à la fois deux maîtres, il n'y a pas d'alliance ni même de compromis possible entre Dieu et Satan ; la communauté se souvient ici de l'exigence fondamentale que lui répète l'apôtre Pierre, après le Christ : « De même que celui qui vous a appelés est saint (c'est Dieu dont il s'agit, évidemment), devenez saints, vous aussi, dans toute votre conduite, selon qu'il est écrit : *Vous serez saints, parce que moi je suis saint*»[30]. L'Eglise agit donc ici en épouse toute sainte et immaculée du Seigneur, elle se tient du côté du Père très saint et de Jésus disant aux Juifs : « Qui de vous me convaincra de péché ? » (*Jean*, 8, 46).

Mais, épouse sans tache ni ride du Christ, cette Eglise ne cesse pas pour autant d'être une mère pour tous ses membres qu'elle a enfantés à son Seigneur par le baptême. Si le chrétien en cause s'est bien de quelque façon séparé d'elle par son péché, il demeure néanmoins pour elle un membre et un fils ; et cela, non seulement par le sceau baptismal imprimé à jamais dans son cœur, mais encore du fait que ses fautes n'ont pas tué en lui la foi. Son aveu a d'ailleurs marqué sa volonté de chercher le pardon de Dieu dans la pleine réintégration à la vie ecclésiale. Aussi l'Eglise va maintenant assumer le rôle du Christ se mettant, lui sans péché, au rang des pécheurs, s'accablant de leurs fautes en les portant en sa chair sur le bois de la Croix afin de les détruire en sa mort[31]. L'Eglise, après avoir pris ses distances face au coupable, vient à lui miséricordieusement : la pénitence — supplications, larmes, macérations — à laquelle elle l'a condamné, elle la fait sienne, priant, pleurant et se mortifiant avec lui. On a de ce fait un signe éclatant : car la même pénitence, faite exactement des mêmes

---

30. Cf. *Matth.*, 6, 24 et *Luc*, 16, 13 ; *1 Cor.*, 10, 20-21 et *2 Cor.*, 6, 14-18. On verra le commentaire donné par le P. Rémy de ces passages ici-même, p. 78 ss. Le texte de *1 Pierre*, 1, 15-16 cite *Lév.*, 19, 2 (cf. tout l'esprit de la « Loi de sainteté », *Lév.*, 17, 1 ss), et peut s'autoriser de paroles du Christ telles que *Matth.*, 5, 48 (= *Luc*, 6, 36).

31. Cf. *1 Pierre*, 2, 24 (= *Is.*, 53, 12) ; *2 Cor.*, 5, 21 ; et la scène du baptême du Christ en *Jean*, 1, 30.

austérités, aura ou non valeur de pardon selon qu'elle sera accomplie d'après le jugement de l'évêque et en union avec l'Eglise qu'il préside, ou en dehors de celle-ci. Ce qui fait la valeur sacramentelle de cette pénitence, dirait-on en langage théologique moderne, c'est son caractère ecclésial : imposée par l'Eglise, menée selon son jugement et à sa discrétion, et, de plus, assumée par la communauté dans sa propre prière et expiation.

Enfin, lorsque le temps de la réconciliation sera venu, celle-ci sera exprimée et réalisée, en fait, elle trouvera son achèvement dans le geste même du pontife qui ramène le pénitent au milieu de ses frères. Le voilà redevenu membre pleinement vivant de l'Eglise, jouissant à nouveau de la plénitude de ses droits (la participation à l'oblation eucharistique et à la louange du Père par son Fils dans leur Esprit-Saint). Il est donc rentré dans la communauté de vie avec Dieu, dirait-on, puisqu'il est rentré en la communion avec l'Eglise.

Deuxième trait qui vient préciser le précédent. L'Eglise, on vient de le dire, joue en ceci un rôle « médiateur » analogue à celui du Christ son époux ; plus qu'analogue même : car on doit dire que c'est le rôle du Christ qu'elle assume et joue, et dont son attitude se fait le reflet visible. Mais que faut-il entendre par ce terme « l'Eglise » ?

Nous visons l'Eglise locale, la communauté chrétienne concrète pérégrinant en tel lieu[32]. C'est elle, assemblée d'hommes et de femmes bien vivants avec chacun son visage précis, groupée autour de cet évêque tenant en son sein la place de Dieu le Père ou de Jésus-Christ, qui est la mère de ce chrétien pécheur et pénitent. C'est contre elle d'abord qu'il a péché en même temps que contre Dieu, et c'est d'elle tout

---

32. On sait que cette antique expression du parler grec chrétien est à l'origine de notre français « paroisse ». Le mot reflète ainsi cette grande spiritualité de l'Exode, du pèlerinage vers la Jérusalem céleste, éloquemment repris dans le Nouveau Testament par *Hébr.*, 11, 13 ss; 13, 13-14.

naturellement qu'il attend secours, intercession et réconciliation. Il n'y a pas à s'étonner de cela : comment l'Eglise, Epouse du Christ, mystère de grâce, lieu de l'Esprit, pourrait-elle se rendre présente aux dimensions concrètes de l'existence humaine, sinon par la médiation de ces communautés locales qui sont ses membres ? L'Eglise ainsi est présente dans l'Eglise (particulière) qui joue vis-à-vis d'elle un peu le rôle d'un sacrement (la représentant et la rendant présente, comme un membre en qui on aborde tout le corps).

Et cette Eglise locale, qui est-elle, de quoi est-elle faite ? C'est une communauté de croyants. Qui dit croyants dit foi ; et c'est bien de la Parole de Dieu accueillie dans la foi scellée au baptême que naît ce groupe d'hommes : « L'amour du Christ nous a rassemblés en un », chante la liturgie ; et Jean l'évangéliste précise : « Pour nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu nous porte et nous y avons cru »[33]. Mais prenons bien garde que ce groupe est communauté, et non simple rassemblement, foule inorganisée. Une Eglise, une assemblée chrétienne, ce n'est pas une troupe de badauds ; ce n'est même pas une foule vibrant d'une même passion. Cette âme commune qu'est pour elle la foi aimante au Christ Seigneur s'incarne en des structures sociales. La présence fondamentale du Christ : « Là où deux ou trois seront assemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux » ; « je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des siècles » (*Matth.*, 18, 20 ; 28, 20), cette présence s'organise selon divers niveaux de densité. Cette portion du troupeau ou du peuple de Dieu se regroupe autour d'un pasteur et d'un père : l'évêque, entouré de la couronne de ses prêtres, aidé par ses « compagnons de service » : ses diacres[34]. Nous avons

---

33. Cf. *1 Jean*, 4, 16, et le morceau « *Ubi caritas et amor* » exécuté durant la cérémonie du *Mandatum* (lavement des pieds selon l'exemple du Christ), le Jeudi-Saint.

34. On songe surtout ici au témoignage d'IGNACE D'ANTIOCHE dans ses *Lettres* (cf. éd. P.-Th. CAMELOT, dans *Sources Chrétiennes*, 10).

là un vivant reflet du groupe des Douze rassemblé autour du Christ attirant à lui ces foules auxquelles il enverra ses disciples rompre le pain de la parole ou celui, plus mystérieux, du miracle annonciateur de l'Eucharistie (cf. *Matth.*, 10, 1 ss et par. ; *Matth.*, 14, 19 ss et par.). Or, il faut bien souligner que c'est *toute* cette Eglise qui intervient comme actrice de la réconciliation du pécheur à Dieu. La communauté tout entière : l'évêque et son clergé, mais aussi tout ce peuple au milieu de qui il tient la place de Dieu. C'est toute l'Eglise, y compris les simples fidèles, comme on dit, qui exerce cette intercession souveraine, toujours exaucée, où elle incarne le personnage du Grand prêtre céleste « Jésus-Christ le Juste, notre avocat auprès du Père, victime de propitiation pour nos péchés... toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (*1 Jean*, 2, 1-2 ; *Héb.*, 7, 26 ; *Jean*, 11, 42). Est-ce à dire que tous, évêques, prêtres, diacres et fidèles soient sur le même plan, aussi uniformément attelés à l'œuvre divine de pardon que des chevaux tirant la même charrue ? Certes non ! Il y a un ordre dans ce peuple, des fondements et ce qui est construit sur eux, des fonctions diverses (*Eph.*, 2, 20 et *1 Cor.*, 3, 10 ss ; *Eph.*, 4, 10-12 et *1 Cor.*, 12, 28 ss). On le voit en acte ici : l'aveu du pécheur et l'estimation de sa faute comme le jugement à porter sur l'efficacité de la pénitence en son cœur ne sont pas l'affaire de tous, mais de celui qui est père et pasteur, l'évêque (cf. *Ez.*, 34, 1 ss ; et notamment 34, 16). Tous prient pour le coupable, mais lui seul préside la prière, la rassemble en une formule de « collecte » et impose les mains au pénitent, en signe et gage de l'œuvre restauratrice de l'Esprit en son cœur. Et, président, il ne l'est pas par délégation de sa communauté, mais bien par l'imposition des mains qu'il a lui-même reçue de ses prédécesseurs dans le sacerdoce, par qui finalement il rejoint l'acte du Seigneur posant les Douze comme pasteurs du troupeau acquis pour Dieu de son propre sang (*Actes*, 20, 28). Ces nécessaires précisions apportées, il n'en demeure pas moins que c'était l'incontestable grandeur du rituel antique de marquer fortement par l'action liturgique elle-même la dimension ecclésiale du péché et la fonction médiatrice de tout le peuple saint dans le ministère de la réconciliation.

Pénitence « laborieuse »

Ce qualificatif classique entend signifier la distance qui sépare la « seconde pénitence » de la première : le baptême. Sacrement de l'adhésion au Christ, sceau de la foi qui vient de naître, celui-ci est mort au vieil homme que l'on était et nouvelle naissance à la vie filiale par configuration mystérieuse au mystère pascal du Seigneur. Le repentir qu'il exige n'est rien d'autre que le fait même de s'arracher au monde du péché pour se tourner vers Dieu, en un sens c'est un commencement absolu. Il n'est pas question pour le catéchumène d'accomplir une œuvre autre que d'accueil de la grâce en son cœur par la foi (*Jean,* 6, 29). Tant qu'il n'est pas rené avec le Christ ressuscité, il ne saurait par ses propres forces expier ses fautes antérieures ; une fois qu'il a été enseveli avec le Christ en sa mort par le baptême, il n'a plus à le faire. Au contraire, le chrétien pécheur doit vivre son repentir dans tout un comportement qui à la fois l'exprime et le stimule, et en même temps offre au Dieu Père offensé une réparation pour la rupture d'amitié qu'a été le péché. Il est hors de doute que cette réparation, ou « satisfaction », comme disent les théologiens, jouait un rôle capital dans la pénitence antique : elle en constituait la partie la plus voyante ; et cela, à un double titre. D'abord, elle imposait au pécheur une expiation extrêmement exigeante, par sa longue durée, par la rudesse des jeûnes et macérations dont elle était faite, par les conséquences ou « séquelles » dont elle le laissait tributaire tout le reste de sa vie. « Pour votre pénitence, vous direz une dizaine de chapelet » : l'équivalent antique constituait une sentence d'une tout autre rigueur ! Ensuite, ce qui est sans doute encore plus important, c'est la place que l'on fixait à cette « satisfaction » : alors que maintenant nous accomplissons notre « pénitence » (la dizaine de chapelet...) *après* avoir reçu l'absolution, jadis celle-ci ne pouvait venir qu'au terme de celle-là, et en fonction d'elle. La satisfaction ou réparation volontairement entreprise par le pécheur sous la conduite et la discrétion de l'Eglise (c'est-à-dire, concrètement, de l'évêque) constituait, si l'on peut dire, le « test » de la sincérité de son repentir ; sa contrition

s'y exprimait, s'en nourrissait et s'y parachevait. L'Eglise ancienne aurait trouvé scandaleux que l'on réconcilie un coupable sans que celui-ci ait donné des preuves suffisantes de son regret, et sans qu'il se soit suffisamment puni de sa faute. Il n'y avait là aucun juridisme, mais vision très réaliste de la *vérité humaine* indispensable à tout authentique amour de Dieu. Nous ne sommes pas des anges, et nous ne pouvons aimer Dieu qu'avec notre cœur, tout ensemble spirituel et charnel ; avec notre volonté, certes, mais aussi avec notre sensibilité d'êtres de chair et de sang[35].

Pénitence qui laisse après elle des suites

Plusieurs fois déjà, nous avons fait allusion à ces « séquelles » qui continuaient de peser sur le pénitent même après sa réconciliation. Certaines étaient d'ordre plus extérieur, et ont varié d'ailleurs selon les temps et les lieux ; mais l'idée de fond était celle d'un certain déshonneur, d'où la coutume de ne pas faire accéder aux ordres sacrés un ancien pénitent. Mais il y avait des séquelles bien plus quotidiennement onéreuses. En simplifiant les choses, on peut dire que le temps de pénitence revenait à infliger au coupable un régime que nous dirions « monastique », et du type le plus sévère ! Jeûnes, humiliations, macérations de toutes sortes, on l'a vu ; mais aussi un certain retranchement de la vie ordinaire, tel l'abandon durant la pénitence de certains métiers, et l'obligation de la continence pour les gens mariés. Or, c'est sur ces derniers points que la pénitence, même purgée, laissait des suites : tels et tels métiers lui demeuraient interdits, et, en tout cas, l'usage du mariage. Du fait de son passage par l'*ordo poenitentium,* cette « classe » spéciale de fidèles : les gens soumis à la pénitence, le pécheur pardonné était tenu à des obligations qui l'assimilaient un peu à un moine dans le monde.

---

35. Cf. l'insistance du précepte de la charité, *Matth.,* 22, 37 et par.

Conclusion

Si nous tentons de caractériser en une formule cette discipline pénitentielle, nous pourrons bien dire maintenant qu'elle constituait très explicitement un *régime d'exception.* Sa sévérité même le manifeste assez. Et ce n'était pas par hasard : l'Eglise primitive, dans la vigueur de sa jeune foi, dans la rigueur un peu tendue de son espérance axée sur ce Dieu qui s'était fait le tout de la vie du fidèle, dans l'intransigeance d'une charité exclusive qui a pu, ici ou là, conduire à une dépréciation certaine de « ce monde-ci », l'Eglise primitive considérait comme une monstruosité une faute grave d'un des siens. On marquait à tous le caractère exceptionnel d'une telle monstruosité en instaurant pour sa guérison une procédure tout aussi exceptionnelle par son exigence et sa rigueur.

LA PÉNITENCE ACTUELLE

La pénitence que nous venons de décrire a disparu à un certain moment de l'histoire. On peut énoncer d'autant plus brièvement le fait qu'il nous faudra y revenir en présentant la discipline nouvelle qui s'y est substituée. Disons donc qu'entre v^e^-vi^e^ et xe siècles, le rite antique a été balayé au profit du type actuel, instauré et propagé par les moines irlandais.

Mais, ce qui est plus important, c'est d'interroger l'histoire sur les raisons de ce bouleversement : quelles sont les causes du fait que nous venons d'énoncer ?

Une première réponse reviendrait à dire que ce style de pénitence a disparu parce que les grandes invasions ont tué l'univers social et culturel du Bas-Empire romain où s'était épanouie la chrétienté antique, celle des Pères de l'Eglise et des grands conciles primitifs. Le bouleversement des cadres sociologiques rendrait compte du bouleversement de la discipline : la chrétienté d'Athanase et d'Ambroise a disparu parce que l'Empire de Constantin et de Théodose s'est effondré, et la mort de cette chrétienté s'est vécue, non dans l'extinction

du peuple chrétien, mais dans l'effondrement du régime disciplinaire qu'il s'était forgé.

Pour séduisante qu'elle soit, et malgré l'incontestable part de vérité qu'elle contient, une telle réponse, pense-t-on, passe à côté de la racine profonde de l'événement. Il y a bien un arrière-plan sociologique à la transformation du style revêtu par la pénitence : mais ce n'est pas les grandes invasions, c'est la conversion massive de l'Empire qui les a précédées. Autrement dit : la pénitence antique n'est pas morte sous les coups des Barbares, elle s'est bien davantage effondrée sous son propre poids.

Difficultés de ce diagnostic

Un tel jugement est délicat à porter ; car les deux événements en concurrence sont très proches dans le temps. La conversion de l'Empire se produit durant le premier quart du IVe siècle, les grandes invasions barbares se déchaînent dans les premières années du Ve siècle. Une analyse un peu plus poussée montrerait facilement que l'influence du christianisme a gagné très sensiblement dès le IIIe siècle ; quant aux Barbares, c'est dès cette date qu'ils commencent à faire parler sérieusement d'eux et à se révéler comme une menace qui pourrait être mortelle pour le monde romain. Par ailleurs, les témoignages les plus précieux sur la transition d'un style de pénitence à l'autre, et nommément sur le déclin de la pénitence publique, proviennent de régions où le vieux monde, l'ancien régime se survivent encore très vigoureusement dans les mœurs et coutumes ; mais ces régions, submergées par les invasions, font politiquement partie de royaumes barbares. Cette imbrication rend difficile l'exact repérage des causes du fait que nous étudions[36].

---

36. Cf. C. VOGEL, *loc. cit.*, IIe partie, *L'époque de saint Césaire d'Arles*, p. 79-148.

En quel sens trancher ?

Cependant, on croit pouvoir maintenir ce que l'on affirmait un peu plus haut : c'est le succès même de la chrétienté antique qui a amené la disparition de ce style de pénitence si caractéristique. Voici pourquoi : les régions de la Gaule et accessoirement du Nord de l'Italie, sur lesquelles nous possédons la meilleure information, sont justement celles où le vieux monde s'est le mieux survécu. C'est patent pour le cas de la Provence du début du VIe siècle, sur laquelle nous sommes assez abondamment documentés par l'œuvre de Césaire d'Arles et les décisions canoniques prises sous son inspiration. En ce pays finalement peu touché par les invasions, les pasteurs se trouvent acculés à des impasses, semble-t-il, à tout bout de champ. D'une part, la liste des péchés justiciables de la pénitence publique s'est considérablement accrue ; on en vient même à considérer que, après tout, une longue série de moindres péchés équivaut bien à une faute grave et mérite d'être soumise au sacrement. En bonne logique, ce serait donc à l'extension à peu près universelle de la pénitence qu'il faudrait conclure. Et tel évêque le donne bien à entendre dans les admonestations qu'il adresse à ses ouailles. Mais celles-ci, en leur grande majorité, ne semblent pas tellement pressées de profiter du conseil. Et on les comprend bien : d'une part, s'ils se soumettent à la pénitence et viennent à retomber dans leur faute, les fidèles se trouvent définitivement exclus de la vie de l'Eglise. En effet, le principe de l'unicité de la pénitence ne fléchit pas, malgré la discrète action menée par les pontifes romains pour qu'un mourant ne soit jamais abandonné sans réconciliation *in extremis* ni viatique. Quand bien même ce point sera acquis, non sans réticence, il restera que, pour un pénitent, toute rechute le jette hors de l'Eglise jusqu'au moment de la mort. Par ailleurs, la masse des chrétiens ne se sent nullement prête à accepter les redoutables séquelles de la pénitence ; la majorité des fidèles ne manifeste nulle envie de se faire moines, ou quasiment (abandon du commerce, du métier des armes ; pratique de la continence parfaite, etc.). Détail encore plus piquant : le même évêque qui vient d'ex-

horter véhémentement son troupeau à s'enrôler sous les bannières de la pénitence sera le premier à reculer si trop de ses fidèles le prennent au mot. Les jeunes gens, les hommes et les femmes dans la fleur de l'âge, même s'ils l'ont méritée, on hésitera à les soumettre à la pénitence, car la jeunesse, comme chacun sait, est l'âge des passions, et il ne serait ni sérieux de croire qu'ils pourront ensuite vivre dans la continence, ni donc prudent de les y astreindre. Finalement, des conciles régionaux eux-mêmes en viennent à déconseiller cette pratique. Mais où s'arrêter en telle voie ? Comme s'en aperçoit saint Avit de Vienne au terme de l'aventure un peu cocasse d'un certain grenoblois du nom de Vincomal, que son évêque a malicieusement renvoyé au métropolitain d'abord très à cheval sur les principes : la jeunesse est finalement plus affaire de tempérament que de cheveux blancs ; une tête chenue peut s'accommoder d'un cœur fort gaillard et d'un sang encore chaud. Alors, là non plus, pas de pénitence : ce serait presque à coup sûr faire un relaps...

Fort bien ; mais à quoi aboutit-on ? A une situation ridicule : de plus en plus, une bonne part de la communauté vit en marge des sacrements, ou peut-être en état de sacrilège : ils auraient certes besoin de la pénitence, mais ou ils s'y soustraient par peur de sa rudesse, ou l'évêque n'ose les y admettre par crainte de leurs rechutes. Et l'*ordo pœnitentium* tend à se recruter parmi les chrétiens les plus fervents, chez qui la demande de la pénitence est plus une pratique de dévotion qu'une nécessité ; eux n'ont pas peur de ses austérités, ni de la vie quasi monastique qu'ils embrasseront en recevant cette pénitence. Aussi, loin que l'inscription dans les rangs des pénitents demeure un empêchement pour les ordres, on va tendre à recruter volontiers le clergé parmi ces dévôts. C'est parfaitement logique, dans le contexte immédiat ; et souverainement illogique, dans le contexte général de la pénitence antique. Celle-ci, loin d'être désormais le sacrement des grands pécheurs, devient une sorte de pratique de dévotion : elle engendre une espèce de tiers-ordre ou d'institut séculier.

Raisons de cette anomalie

Force est bien de reconnaître qu'une telle situation est singulièrement paradoxale. A la limite, on le voit bien, c'est invivable. D'où cela vient-il ?

Eh bien, croit-on, c'est que le régime antique de la pénitence avait été conçu par et pour de petites communautés ferventes. Il est à sa manière le reflet des conditions de vie d'un groupe peu nombreux et de haut niveau religieux. Les fautes très graves y sont supposées bien sûr possibles, la plus primitive expérience chrétienne, dans la communauté paulinienne de Corinthe, par exemple, était là pour faire souvenir de la faiblesse humaine ; mais enfin, elles sont censées rares. D'autre part, le système même de l'aveu (ou de la dénonciation) du délinquant, le style prévu pour son amendement et sa rentrée en grâce font songer à une sorte de « fraternité » dont les membres se connaissent bien et se sentent étroitement solidaires les uns des autres, rassemblés certes par une foi et une espérance communes avant tout ; mais on a bien l'impression que cette solidarité est cimentée aussi par la pression sociologique exercée sur le petit troupeau fidèle par le « monde » ambiant, énorme, étranger et hostile dans son paganisme, paré des séductions de la puissance, de la force et de la culture. La foi chrétienne se vit alors, peut-on dire, à un régime quotidiennement héroïque, ou peu s'en faut. On va d'emblée à l'essentiel, sans peut-être beaucoup se soucier des nuances ; l'option radicale pour Dieu et le Christ s'exprime spontanément en la conviction, longtemps vivace, que le retour du Seigneur est tout proche. Le style antique de la pénitence participe à la tension ardente de ce climat, pour lequel certains ont forgé le vocable, d'ailleurs excessif, de « morale (ou : mystique) *d'intérim* », entendons par là que le temps de pèlerinage terrestre qu'il reste à accomplir par l'Eglise ne saurait être qu'un intermède provisoire. Il y a assurément des outrances dans cette présentation des choses, surtout lorsqu'on se met à la systématiser et à en faire une clef d'interprétation générale pour tous les faits de l'histoire du christianisme primitif. Mais néanmoins elle cerne bien une part de vérité, et c'est

celle-ci qu'il faut retenir pour comprendre l'esprit de la pénitence antique.

On ne s'étonne plus, dès lors, que celle-ci ait tourné court face aux perspectives pastorales si nouvelles instaurées par des mouvements de conversion de plus en plus massifs. Dans une chrétienté en passe de se retrouver majoritaire au sein de la cité, on pense bien que la conviction du grand nombre, pour sincère qu'elle fût, ne s'élevait pas à l'héroïsme. Avant même le ralliement de l'Empire à la foi chrétienne, en plein IIIe siècle, de longues périodes de tranquillité ont comme contre-coup le très sensible progrès des effectifs chrétiens, mais aussi ce phénomène typique : de très nombreux apostats lorsque survient une persécution. Ils chercheront d'ailleurs bien vite leur pardon une fois la crise passée. Ce sont donc des croyants sincères ; mais ce ne sont pas des héros. Voilà qui préfigure déjà les embarras d'un saint Césaire face à un troupeau qui, pour ne pas oublier complètement le ciel, entend bien en attendant ne pas renoncer non plus complètement à la terre. L'ingénieux artifice qui consiste à réserver aux dernières heures de l'existence le baptême ou la demande de la pénitence est révélateur de cette mentalité. Pratiquement, il signifie une certaine faillite de la discipline antique. Au moment de dire adieu à celle-ci, il serait d'ailleurs bien injuste de ne pas souligner son exigeante grandeur, la simple et puissante beauté de son rite, si expressif de la sainteté du peuple de Dieu et de l'étroite union de tous ses membres.

Comment s'élabora la pénitence moderne

Un jeune chrétien est fait prisonnier par des corsaires païens et emmené par eux en esclavage dans leur pays ; il s'échappe de celui-ci et vient auprès d'un pieux évêque qui tout à la fois l'initie à cette discipline monastique récemment importée d'Orient et l'agrège à la hiérarchie : sacré évêque, il repart pour la terre de sa captivité en missionnaire chargé d'y planter l'Eglise ; et, quand il meurt, on peut considérer qu'il a réussi cette difficile mission. Qu'est-ce donc là : roman, lé-

gende ? Non, mais la très authentique histoire de saint Patrick, apôtre et patron de l'Irlande chrétienne.

Ce qui nous intéresse en cette affaire, ce sont les pouvoirs nécessairement très étendus qui furent confiés à Patrick pour l'organisation de cette lointaine chrétienté : en plein milieu du Ve siècle, dans le bouleversement complet du vieux monde causé par les invasions barbares, l'Irlande faisait figure de lointaine frontière de notre terre, et l'évêque missionnaire ne devrait compter que sur lui pour bâtir cette Eglise. Or, il semble bien que son séjour près de l'évêque Germain d'Auxerre, grand promoteur du mouvement monastique en Gaule, le marqua très profondément : d'où sans doute la fondation par lui en sa lointaine Irlande de monastères, bientôt nombreux et populeux. D'où aussi cette idée de structurer à partir d'eux le pays, l'abbé étant évêque, et le monastère répondant d'un diocèse que sillonnent tels de ses membres, ordonnés prêtres pour la circonstance. D'où également, sans doute, cette révolution dans le style de la pénitence : Patrick et ses disciples n'implantèrent jamais la discipline classique, mais en forgèrent une nouvelle en greffant le sacrement sur une pratique des vieux moines. Ceux-ci, les pères du désert, comme on les nomme, avaient expérimenté le bénéfice, pour la formation des novices et le profit spirituel de tous, de ce que nous appelons maintenant la direction spirituelle. Un ancien éprouvé reçoit l'ouverture de conscience des plus jeunes, écoute le récit de leurs tentations, voire de leurs chutes, les conseille, les reprend, les corrige. A l'origine, pas de trace de sacrement en cela, car l'ancien, pas plus que ses confrères, n'est prêtre. Mais, par un coup de génie d'une singulière hardiesse, afin sans doute de mieux former ses convertis et d'implanter solidement la foi, Patrick reprend cette coutume vénérable et en fait le rite de la pénitence sacramentelle : l'ancien sera le prêtre, le pénitent lui ouvrira sa conscience, recevra de lui, non seulement direction spirituelle efficace, mais pardon de ses fautes.

Caractéristiques

Une telle décision fut capitale. En effet, selon cette discipline inédite, la pénitence, de publique, devenait *privée.* On n'accomplit plus l'expiation pénitentielle à la face de toute l'Eglise ; on se confesse secrètement au prêtre. A ce premier changement de taille, s'en ajoutent deux autres d'aussi grande portée : d'une part, il n'est plus question d'unicité de la pénitence ; loin de n'être pas réitérable, on ne fixe plus de limite à sa répétition. Puis, d'autre part, les fameuses « séquelles » de la pénitence disparaissent, ce qui est d'ailleurs assez logique par rapport au point précédent. Ceci veut dire, pratiquement, que l'on renonce à faire de la pénitence une mesure d'exception. Car il va de soi que, désormais, celle-ci ainsi administrée ne sera plus réservée à telle catégorie de péchés plus énormes. C'est sortir, du coup, de l'impasse où se débattaient les pasteurs dans le reste de la chrétienté. Le sacrement de la réconciliation trouve ainsi toute son extension en même temps qu'une portée plus adaptée aux humbles conditions de la vie quotidienne d'un chrétien moyen. On pourrait dire un peu familièrement qu'avec saint Patrick, le sacrement de pénitence trouve son régime de croisière.

Il faut admirer le vigoureux bon sens, le rude réalisme dont a fait preuve cet apôtre, auquel, peut-être, il s'est trouvé comme acculé. Presque seul au départ, face à des peuplades rudes, habituées aux mœurs brutales et aux vices grossiers, mais francs, du barbare, Patrick a su mettre en valeur les richesses de la pénitence. Ce n'est plus la réconciliation exceptionnelle d'un membre déchu du petit reste sauvé tendu vers la Parousie, mais le sacrement miséricordieux de la lente conversion quotidienne du chrétien, mais le moyen excellent d'éduquer cette conscience et de l'acheminer patiemment vers la sainteté.

Que l'on ne soupçonne pas, d'ailleurs, notre saint évêque de laxisme ; la satisfaction fixée demeurait fort rude. Mais, là encore, une innovation : au lieu d'attendre pour absoudre le pénitent qu'il ait accompli son temps de pénitence, au vu de sa sincère repentance, le prêtre lui accorde le pardon sitôt

après son aveu. Si l'on se souvient que le prêtre-moine irlandais est une sorte de curé ambulant qui visite successivement un certain nombre de paroisses ou quasi-paroisses, on comprend immédiatement la raison de cette ultime modification. Détail pittoresque : comme l'antiquité chrétienne attachait très grande importance à la proportion entre gravité des fautes et rudesses de l'expiation, et que, d'autre part, chacun de ces bons prêtres irlandais pouvait ne pas être une lumière, on se prémunit contre le danger de désordre en rédigeant à leur usage cet aide-mémoire du confesseur qu'on appela *liber penitentialis :* livre pénitentiel, ou pénitentiel tout court[37]. Le confesseur n'avait plus alors d'autres difficultés que d'additionner les pénitences dues, quitte peut-être à s'apercevoir parfois que le total dépassait nettement les possibilités normales d'un homme. Un système candidement ingénieux de commutations (une pénitence plus brève, mais plus dure, contre une autre plus douce, mais plus longue) vint parer à cet inconvénient. Des habiles allèrent même jusqu'à répartir le total de leur peine entre un certain nombre de pauvres hères, dûment stipendiés à cet effet ; mais l'Eglise, on s'en doute, refusa de sanctionner cette introduction de la division du travail dans sa pratique sacramentaire !

Généralisation de la pénitence irlandaise

Les choses auraient pu en rester là, l'Irlande suivant ce nouveau style et le reste du monde, l'ancien, si la robuste piété des moines celtes ne leur avait fait imaginer un exercice d'ascèse inédit. Très attachés à leur pays, une des choses les plus dures qui pût leur arriver était l'exil ; d'où l'idée de se l'infliger par amour du Christ. Ainsi naquit la *peregrinatio pro Christo,* que l'on pourrait traduire un peu lestement : gyrovague pour le Seigneur ! En tout cas, c'est ainsi qu'aux alentours de l'an 600, un de ces moines d'Irlande, Colomban,

---

37. Cf. *Le pénitentiel de saint Colomban,* Intr. et éd. crit. par Dom J. LAPORTE (Monumenta Christ. selecta IV), Tournai-Paris, 1958.

débarqua sur le continent, dans la Gaule mérovingienne. Les mœurs chrétiennes n'y étaient pas spécialement florissantes ; et ce qui choqua le saint homme plus que tout, c'est que la pénitence y semblait totalement tombée dans l'oubli. On peut penser que le rite antique avait continué de se dégrader ; quant à la coutume irlandaise, les Francs, qui l'ignoraient, auraient eu quelque mal à la pratiquer. Colomban ne l'entendait pas de cette oreille : sur le champ, il se met à missionner à travers le pays avec le plus grand succès. Plusieurs fondations de monastères jalonnèrent ses courses et décuplèrent son influence : Luxeuil, dans le Jura, Bobbio, dans le Nord de l'Italie, où il mourut, Saint-Gall en Suisse, ce dernier dû à un de ses disciples ainsi nommé. Bref, les terres mérovingiennes (et elles comprenaient, outre la Gaule et la Suisse, une partie de la Rhénanie et de la Thuringe), l'Italie du Nord, furent ainsi peu à peu gagnées à la nouvelle coutume. D'autres pays restèrent très réticents : ainsi l'Espagne wisigothique, où la conversion au catholicisme des envahisseurs ariens et de leur roi avait donné le jour à une très intéressante et curieuse chrétienté, fortement organisée sous l'emprise de conciles nationaux et du métropolite de Tolède. Restée très fidèle aux usages antiques, on ne s'étonnera pas qu'elle ait rejeté avec mépris les innovations irlandaises. Il semble que telle décision conciliaire, qui stigmatise vertement une nouvelle manière de faire pénitence comme « répugnante », vise l'activité de quelque moine celte échoué sur ses côtes... Mais, en 711, les Arabes détruisirent en une seule bataille le royaume et s'emparèrent de presque tout son territoire.

Un autre foyer de résistance au nouveau style pénitentiel aurait pu être Rome, fidèle à maintenir les antiques traditions. Mais à la fin de ce VIII[e] siècle nous la trouvons engagée dans une grande tâche de réforme qu'elle mène la main dans la main avec le tout puissant roi des Francs, bientôt empereur d'Occident : Charlemagne. Cet organisateur et sage politique eut l'ambition de faire de son empire un véritable état et de restaurer la chrétienté en sa splendeur. Ses liturgistes œuvrèrent pour faire l'unité dans les coutumes et pratiques religieuses, comme leurs collègues s'y efforçaient en des domaines plus

profanes ; et cette unité devait se faire en adoptant les usages de Rome. En fait, il y eut une certaine contamination du rituel romain par de vieux usages locaux, gaulois ou germaniques, sur tel ou tel point. Dans le cas de la pénitence, les liturgistes carolingiens donnèrent ainsi dans un certain syncrétisme : leur premier souci fut de restaurer la pénitence antique, la seule officiellement connue à Rome. Mais le nouveau style était trop bien passé dans les mœurs pour qu'on pût l'éliminer purement et simplement. On aboutit ainsi, lors du haut Moyen Age, à une juxtaposition de la pratique ancienne et de la coutume irlandaise, leurs rapports réciproques étant codifiés par le principe célèbre : « A faute publique, pénitence publique ; à faute privée, pénitence privée ».

En fait, il y avait une part d'archéologisme dans cet effort de restauration de la pénitence antique. Survient aussi vers cette époque l'usage très fréquent de l'excommunication, *peine* infligée aux grands coupables ; il ne faut pas la confondre avec le sacrement de pénitence bien qu'elle présente une certaine ressemblance, dans les formes extérieures, avec le premier temps de la pénitence solennelle. En fait, au-delà des classifications savantes des canonistes et des théologiens, il paraît bien que la pénitence privée ait continué de régner et ait achevé même de se généraliser ; la pénitence publique ou solennelle tend à devenir une pièce de musée, sans signification pour la vie réelle du peuple chrétien.

Derniers achèvements

Le renouveau de la vie et de la pensée chrétiennes consécutif à la réforme grégorienne prépare ces grands siècles que seront pour l'Eglise le XIIe et le XIIIe. Ils verront les traits de la pénitence privée achever de se fixer en deux secteurs.

Tout d'abord, au plan de la pratique. Nous ne parlerons pas ici des indulgences qui se répandent si largement, ni des absolutions générales, encore que les unes et les autres ne soient pas sans relation, c'est trop clair, avec la pénitence. Nous voudrions simplement rappeler que, durant les premières décennies du XIIIe siècle, on vit se substituer, aux for-

mules d'absolution sacerdotale exprimées jusqu'alors par mode de prière (*formule déprécative,* dont la réponse *Misereatur* du *Confiteor* serait un bon type), d'autres utilisant des tournures à l'indicatif (*formule indicative : Ego te absolvo*).

D'autre part, en 1215, le IVe Concile de Latran, sous la présidence d'Innocent III, édictait entre autres ce décret : « Tout fidèle de l'un et l'autre sexe, parvenu à l'âge de discrétion, doit lui-même confesser louablement tous ses péchés au moins une fois l'an à son propre curé, accomplir avec soin, dans la mesure de ses moyens, la pénitence qu'on lui a imposée... » (*F. C.,* 797). Cette décision a certainement contribué à répandre dans le peuple chrétien l'usage plus fréquent de la confession ; d'autant que juste à la même époque, la fondation des premiers ordres mendiants, franciscains et dominicains, allait fournir des propagateurs dévoués de cette pratique.

En théologie, dont c'est un des âges d'or, on observe une évolution parallèle, en ce sens que l'on va de plus en plus mettre en valeur le rôle et l'importance de l'absolution sacerdotale et du pouvoir de l'Eglise, appelé « pouvoir des clefs »[38], qui s'y exerce. Auparavant, on insistait beaucoup — et à juste titre d'ailleurs — sur le repentir intérieur inspiré au pécheur par l'Esprit-Saint. Mais on faisait la part si belle à cette contrition que l'intervention du prêtre semblait se ramener au pur constat du pardon déjà accordé par Dieu et à sa notification à l'Eglise. Une réaction se produit à ce moment, qui tend à souligner l'action propre du sacrement et le rôle décisif qu'y tient le prêtre en donnant l'absolution au nom de Dieu.

CONCLUSION

Nous ne poursuivrons pas plus avant l'histoire de ce sacrement, car les grands moments de celle-ci se trouvent suffisamment esquissés désormais.

Si l'on réfléchit sur le sens général de cette histoire, on ne

---

38. En souvenir de *Matth.,* 16, 19.

peut manquer d'être frappé par les deux styles très divers qu'a revêtus l'administration de la pénitence à travers les temps. Chacun a sa beauté et son prix. A vrai dire, on reproche volontiers à l'heure actuelle à la confession son caractère individualiste et renfrogné. Beaucoup de nos contemporains en sont choqués, gênés : parmi les chrétiens — et l'on pense à des croyants généreux et sincères —, un nombre bien plus grand qu'on ne se l'imagine éprouve une très grande répugnance face à ce rite ; et ce malaise n'est pas tout bonnement le fait de l'orgueil ou de quelque autre vice, comme on le prétend parfois avec une légèreté aussi gratuite qu'injuste. Et, pour autant, certains — des prêtres déjà bien avertis de l'histoire, d'ordinaire — regardent avec quelque nostalgie vers l'antique rituel de la pénitence publique.

Mais il faut prendre garde. La grandeur de ce vieux rite, qui est incontestable, ne doit pourtant pas nous masquer ses faiblesses. La première, et certainement la pire, c'est qu'il s'est montré à la longue impraticable, ce qui est évidemment décisif ! Face à cet usage, le caractère privé et comme confidentiel de notre actuelle confession, s'il est ressenti comme une gêne par plusieurs, répond néanmoins à un affinement de la conscience, à une perception plus aiguë du mystère de chaque personnalité et du respect qu'on lui doit. De surcroît, le fait que le sacrement puisse s'appliquer à nos péchés quotidiens et soit indéfiniment réitérable représente certainement un très grand progrès : outre l'efficacité de grâce propre au sacrement, celui-ci joue dans le cas comme un puissant facteur d'éducation des consciences et d'affinement spirituel.

Il faut avouer, par contre, que notre pratique actuelle comporte un point très faible : on n'y sent guère la présence de l'Eglise, peuple saint de Dieu qu'Il s'est acquis par la victoire pascale du Christ. Ceci n'affecte pas le cœur essentiel du sacrement et ne menace pas sa validité ; mais il est extrêmement fâcheux que le symbolisme du geste soit si desséché, et que l'on sente si mal que ce sacrement est sacrement *de l'Eglise.* On imagine que bien des fidèles ne voient naïvement sa présence que dans le fait de l'érection du confessionnal à

l'intérieur de celle-ci ; mais quant à cette Eglise vivante dont la bâtisse n'est que le symbole, y pense-t-on seulement ? Certes le pénitent qui récite son « Je confesse à Dieu » demande pardon « à tous les saints », mais sait-il que, outre ceux du Ciel, il s'agit là de tous ses frères fidèles ? C'est douteux ; et en toute hypothèse, c'est bien maigre et bien accessoire.

Face au monde qui naît sous nos yeux et engendre un nouveau type d'homme, le Concile, répondant à une attente évidente du peuple chrétien, prescrit une révision des rites de ce sacrement pour les rendre plus expressifs : tâche malaisée, mais bien nécessaire et qui en tout cas pose la question à la conscience de l'Eglise de cette redécouverte sans cesse à faire des insondables richesses qu'elle porte en elle.

Marie-Bruno CARRA DE VAUX SAINT-CYR, o. p.

PÉNITENCE DE TOUS LES JOURS
selon saint Augustin

La pénitence se réduit trop souvent pour nous au sacrement, et sa place est marquée dans notre vie selon la fréquence et la régularité de nos confessions. Il en allait tout autrement pour l'Eglise ancienne. Le sacrement de pénitence était réservé aux fautes très graves, adultère, homicide, apostasie, et chacun ne pouvait le recevoir qu'une seule fois durant sa vie ; il apparaissait donc comme une exception, et l'on doit penser que beaucoup de fidèles mouraient sans jamais l'avoir reçu. Depuis le jour de leur conversion pourtant, leur vie s'était déroulée sous le signe de la pénitence. C'est par la pénitence qu'ils s'étaient préparés au baptême de la rémission des péchés, car, expliquait saint Augustin, « personne ne passe au Christ pour commencer à être ce qu'il n'était pas s'il ne fait pénitence d'avoir été ce qu'il était » (*Sermo,* 351, 2, 2). Et le même Augustin rappelait à ses fidèles, comme il l'écrivait dans ses livres, qu'ils ne pouvaient vivre sans péché et que la pénitence s'imposait à eux comme un devoir de tous les jours. Le mot peut nous faire peur. Tout en nous aidant à fixer sur nous-mêmes un regard plus lucide, l'enseignement de l'évêque d'Hippone apprendra aux pécheurs que nous sommes à mieux saisir l'un des sens de notre prière et l'urgence de la charité fraternelle.

I. LA CONFESSION DU PÉCHEUR

Notre condition de pécheurs

Le baptême efface tous les péchés, et celui qui meurt aussitôt après l'avoir reçu part sans aucune dette, l'âme purifiée de toutes ses souillures. Ainsi inaugurée par cet universel pardon, il ne faudrait pas s'imaginer pourtant que la vie du chrétien, qui doit continuer son exil ici-bas, puisse se passer sans rémission des péchés. A quelque degré de sainteté qu'il soit parvenu, il n'en éprouve pas moins sa misère de pécheur, car, si le fils de Dieu opère en lui sa croissance, le fils d'Adam survit également en lui jusqu'à la fin, avec son ignorance et sa faiblesse :

> « En tant que nous sommes unis à notre Dieu par la foi, l'espérance et la charité et que nous l'imitons à la mesure de nos possibilités, nous ne péchons pas, nous sommes des fils de Dieu ; mais en tant qu'à l'occasion de la faiblesse de la chair, car, la mort n'ayant pas encore été détruite, elle-même n'a pas encore été transformée par la résurrection, des mouvements répréhensibles et pervers se glissent en nous, nous péchons... C'est pourquoi l'Ecriture dit avec la même vérité : *Celui qui est né de Dieu ne pèche pas*, et : *Si nous prétendons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous* (*1 Jean*, 3, 9 et 1, 8). La première sentence est dite à cause des prémices de l'homme nouveau, la seconde à cause des reliques du vieil homme, car nous les portons l'un et l'autre en nous durant le temps de cette vie. Mais peu à peu la nouveauté se développe et succède à la vétusté qui cède. Cependant, tant que l'un et l'autre agissent en nous, nous sommes dans le stade : nous frappons l'ennemi à coups de bonnes œuvres, mais nous sommes aussi frappés par lui en n'évitant pas le péché avec assez de précaution » (*Sermo*, 351, 3, 6 ; *P.L.*, 39, 1542)[1].

Tant qu'il n'a pas obtenu la pleine adoption des fils jus-

---

1. Sur l'authenticité augustinienne de ce sermon, mise en doute par certains, voir A.-M. La Bonnardière, *Les commentaires simultanés de Matth., 6, 12 et de 1 Jean, 1, 8 dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Revue des études augustiniennes*, 1955, p. 139.

que dans la rédemption de son corps (cf. *De peccat. mer. et remis.*, 1, 7, 8-8, 10 ; *P.L.*, 44, 155-158), le baptisé reste donc un homme partagé : en lui se livrent bataille les forces de vie qu'il doit à sa régénération spirituelle et les forces de mort qu'il tient de sa première naissance :

> « Tant qu'ils vivent de cette vie mortelle, les enfants de Dieu sont en lutte avec la mort. Sans doute il est écrit d'eux en toute vérité : *Tous ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu ceux-là sont les enfants de Dieu* (*Rom.*, 8, 14). Néanmoins, s'ils sont poussés par l'Esprit de Dieu et progressent vers Dieu comme des fils de Dieu, c'est de telle façon qu'étant fils des hommes, leur esprit, alourdi surtout par un corps soumis à la corruption (cf. *Sag.*, 9, 15), reste exposé à certaines passions humaines qui les font dévier vers eux-mêmes et par là commettre le péché. Il y a, certes, différence dans la gravité ; car du fait que tout crime est un péché il ne suit pas que tout péché soit aussi un crime. C'est pourquoi nous convenons que l'existence des saints, au cours de cette vie mortelle, peut bien se trouver exempte de crimes. Mais, *quant au péché, si nous prétendons n'en pas avoir,* comme le dit ce grand Apôtre, *nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous* (*1 Jean,* 1, 8) » (*Enchir.*, 17, 64 ; trad. J. Rivière, Bibliothèque augustinienne 9, p. 217 ; Cf. *Epist.*, 153, 3, 8).

Ces déclarations d'Augustin sur la condition pécheresse de l'homme ici-bas se présentent parfois sans doute dans des contextes polémiques, soit qu'il lutte contre les Donatistes qui prétendaient être les seuls à donner le vrai baptême, parce qu'ils formaient l'Eglise des saints (cf. *Contra litt. Petil.*, 2, 105, 241 ; *Contra Cresc.*, 2, 27, 33-28, 35 ; *P.L.*, 43, 343-344 ; 487-488), soit qu'il poursuive l'orgueil des Pélagiens selon qui les justes ne récitaient la cinquième demande du Pater : *Remets-nous nos dettes,* que pour les pécheurs, et non pour eux-mêmes (cf. *De peccat. mer. et remis.*, 2, 10, 13 ;*De nat. et gratia,* 18, 20 ; *P.L.*, 44, 159 ; 256 ; *Epist.*, 176, 2 ; 178, 3 ; *P.L.*, 33, 763 ; 773). En réalité, ces affirmations appartiennent plus encore à son enseignement pastoral : elles expriment une vérité qu'Augustin a lue dans la Bible et qui lui apparaît capitale pour bâtir l'édifice spirituel de ses chré-

tiens sur le fondement solide de l'humilité (cf. *Sermo,* 69, 2). Les textes invoqués sont multiples (*Ps.*, 142, 2 ; *Prov.*, 20, 9 ; *Eccli.*, 7, 21 ; *Job,* 14, 5 ; 37, 7 ; *Dan.*, 9, 5. 15. 20 ; *Jacques,* 3, 2), mais il en est deux surtout auxquels il ne cesse de se référer et que, du reste, il joint souvent ensemble[2], pour appuyer sa conviction et gagner celle de ses fidèles, *Matth.*, 6, 12 et *1 Jean,* 1, 8 ;

> « Le bienheureux Apôtre Jean, écrivant d'une manière salutaire et véridique, affirme entre autres choses : *Si nous prétendons que nous n'avons pas de péché, nous nous séduisons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. Mais si nous confessons nos péchés, il est fidèle et juste pour nous remettre nos péchés et nous purifier de toute iniquité* (*1 Jean,* 1, 8-9). Par ces paroles le bienheureux Jean a enseigné, ou plutôt le Seigneur Jésus lui-même, s'exprimant par Jean, a enseigné qu'en cette chair, en ce corps corruptible, sur cette terre, en ce siècle mauvais, durant cette vie remplie de tentations, personne ne vit sans péché. La sentence est absolue et n'a pas besoin de commentateur : *Si nous prétendons que nous n'avons pas de péché.* Quel est en effet celui qui n'a pas de péché ? L'Ecriture le dit : *Pas même l'enfant dont la vie n'est que d'un seul jour sur la terre* (*Job,* 14, 4, selon les Septante)... Mais le fidèle est venu par la foi au sacrement de la régénération, et tous ses péchés lui ont été remis ; maintenant, il vit sous la grâce, il vit dans la foi, il est devenu membre du Christ, il est devenu temple de Dieu, et pourtant de même qu'il est devenu membre du Christ et temple de Dieu, s'il prétend qu'il n'a pas de péché, il se trompe et la vérité n'est pas en lui ; il ment s'il dit : je suis juste...
>
> Mais laissons là les paroles de Jean ; voici dans le corps de l'Eglise, dont tu affirmes qu'elle n'a ni tache ni ride ni rien de tel (cf. *Eph.*, 5, 27), voici que va venir l'heure de la prière ; toute l'Eglise va prier, et toi, tu te tiens au dehors ; viens à la prière du Seigneur, viens à la balance, dis : *Notre Père qui es dans les cieux...* Continue : *Remets-nous nos dettes.* Réponds, hérétique, quelles sont tes dettes ? As-tu reçu de Dieu une somme que tu as empruntée ? Non, dit-il. Je ne t'interrogerai donc plus à ce sujet, car le Seigneur lui-même va expliquer quelles sont ces dettes dont nous demandons la

2. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *op. cit.*, p. 129-147.

remise. Disons donc la suite : *Comme nous remettons à nos débiteurs.* Que le Seigneur donne son explication : *Car si vous remettez aux hommes leurs péchés* (vos dettes, ce sont donc des péchés), *votre Père aussi vous remettra vos péchés.* Reviens donc à la prière, hérétique, si tu es devenu sourd à la vraie doctrine de la foi. *Remets-nous nos dettes,* le dis-tu ou non ? Si tu ne le dis pas, bien que tu sois présent de corps, tu es séparé de l'Eglise. Car c'est la prière de l'Eglise, c'est la parole qui vient de l'enseignement du Seigneur. Lui-même a dit : *Priez ainsi ;* il a dit à ses disciples : *Priez ainsi ;* il a dit aux disciples, il a dit aux Apôtres, il nous dit à nous, les agnelets, il a dit aux béliers du troupeau : *Priez ainsi.* Considérez qui a dit et à qui, la Vérité aux disciples, le Pasteur des pasteurs aux béliers : *Priez ainsi : Remets-nous nos dettes, comme nous remettons à nos débiteurs.* C'est le Roi qui parlait à ses soldats, le Christ à ses Apôtres, la Vérité aux hommes, le Très-Haut, à ceux d'en bas : je sais ce qui vous arrivera, c'est moi qui vous pèse, je vous dis ce qui se passe en vous, car je le sais plus que vous. Dites : *Remets-nous nos dettes, comme nous remettons à nos débiteurs* » (*Sermo,* 181, 1 et 6 ; *P. L.,* 38, 979-982 ; cf. *In Jo. Ep. Tr.,* 1, 6 ; *Sermo,* 351, 6 ; *De sancta virgin.,* 48-49 ; *Epist.,* 135, 3, 8 et 5, 3...).

Très souvent, comme il le fait dans ce sermon, Augustin souligne que le précepte du Seigneur s'adresse à tous, sans aucune exception : c'est à ses saints Apôtres eux-mêmes, aux pasteurs membres du Pasteur, qu'il a appris à réciter chaque jour l'oraison dominicale (*Sermo,* 135, 6, 7 ; 58, 5, 6 ; *En. in Ps.,* 142, 6 ; *Epist.,* 157, 1, 2) ; les évêques, debouts à l'autel, se frappent la poitrine en même temps que tout le peuple pour demander, dans le *Pater,* la rémission de leurs fautes quotidiennes (*Sermo,* 56, 7, 11 ; 351, 3, 6). Cette prière, qui est aveu de péché, est la prière des baptisés, la prière des fils ; c'est toute l'Eglise qui la récite chaque jour, et refuser de la dire, c'est se séparer de l'Eglise (*Sermo,* 181, 5, 7 ; *De fide et symb.,* 10, 21 ; *Epist.,* 187, 8, 28), s'opposer à la volonté du Seigneur et contredire son enseignement, « car, s'il n'y avait pas de ces fautes inévitables en cette vie, il n'en aurait pas indiqué le remède quotidien dans la prière où il nous a appris à dire : *Remets-nous nos dettes* » (*De fide et op.,* 26, 48).

La vigilance à l'égard des fautes de tous les jours

Ces péchés quotidiens qui se rencontrent en toute vie d'homme, si juste soit-il, ne doivent pas être négligés pour autant[3]. Il est vrai, « l'homme ne peut, tant qu'il est dans la chair, éviter tout péché, du moins les péchés légers. Mais ces péchés que nous disons légers, ne les tiens pas pour anodins. Si tu les tiens pour anodins quand tu les pèses, tremble quand tu les comptes. Nombre d'objets légers font une grande masse » (*In Jo. Ep. Tr.,* 1, 6 ; trad. P. AGAESSE, Sources chrétiennes 75, p. 127).

Le point de vue d'Augustin est psychologique : il n'entend pas dire que les fautes légères, en s'accumulant, pourraient finir par constituer un péché mortel, mais il veut souligner que, non regrettées et non combattues, elles insensibilisent peu à peu l'âme aux choses spirituelles, l'habituent à vivre dans un état de péché et la prédisposent aux chutes graves (cf. *Sermo,* 15, 3). Aussi ne manque-t-il pas de multiplier ses avertissements pour tenir en éveil la vigilance de ses fidèles et, à l'aide de comparaisons familières, souvent répétées, il s'efforce de leur faire comprendre le danger des négligences :

> « Ces péchés quotidiens ne peuvent pas ne pas se glisser dans l'âme, à cause de la fragilité humaine. Ne les méprise pas parce qu'ils sont moins grands, crains-les parce qu'ils sont plus nombreux. Faites attention, mes frères. Ils sont tout petits, ils ne sont pas grands. Ce n'est pas une bête comme le lion qui brise la gorge d'une seule morsure. Mais souvent de petites bêtes arrivent à tuer si elles sont nombreuses. Qu'on jette un homme dans un lieu rempli de puces, est-ce qu'il n'en meurt pas ? Elles ne sont pas grosses pourtant, mais telle est l'infirmité de la nature humaine qu'elle peut être tuée même par les bêtes les plus petites. Ainsi en est-il des petits péchés : vous remarquez qu'ils sont petits, prenez garde qu'ils sont plus nombreux. Quelle est la petitesse des grains de sable : si l'on met trop de sable dans le navire, il le fait couler et périr. Quelle est la petitesse des gouttes de pluie : ne rem-

---

3. Sur ces péchés légers, cf. E.F. DURKIN, *The theological distinction of sins in the writings of st. Augustine,* Mundelein (Ill.), 1952, p. 83-147.

plissent-elles pas les fleuves, ne renversent-elles pas les maisons ? N'allez donc pas les mépriser...

Ces péchés sont quotidiens, ils n'en sont pas moins des péchés, et ce n'est pas parce qu'ils sont plus nombreux qu'ils sont légers. Mais parce qu'ils sont très nombreux et de tous les jours, il faut craindre la ruine qu'amènerait leur grand nombre, sinon leur grandeur » (*Sermo,* 9, 17 et 18 ; *C.C.,* 41, p. 141-142 et 144 ; *In Jo. Ev. Tr.,* 12, 14 ; *In Jo. Ep. Tr.,* 1, 6 ; *Sermo,* 56, 9, 12 ; 261, 11, 10 ; 278, 12 ; *En. in Ps.,* 129, 5).

L'âme est au milieu de ce monde comme un navire sur les flots de la mer : le naufrage est le même, que le navire soit englouti par une lame d'une extrême puissance ou que l'eau, s'y infiltrant peu à peu, l'emplisse et le fasse couler (*Epist.,* 265, 8 ; *Sermo,* 56, 7, 11 ; 58, 9, 10 ; *In Jo. Ev. Tr.,* 12, 14). Il s'agit donc tous les jours de vider soigneusement la sentine :

« L'eau ne peut pas ne pas pénétrer à travers les fentes des jointures. Or, en s'infiltrant insensiblement, elle finit par se rassembler en telle quantité que le navire coulerait, si l'eau n'était pas vidée. Ainsi, dans le cours de cette vie, notre faiblesse et notre mortalité offrent comme des fissures par lesquelles le péché pénètre sous la pression des flots du siècle. Il faut vider la sentine pour ne pas couler... Mais sois sur tes gardes : tu es encore en mer. Il ne suffit pas que tu le fasses une fois ; tu ne seras en sécurité qu'après avoir traversé la mer, quand tu seras parvenu à la terre ferme de cette patrie, où tu n'auras plus à craindre d'être battu par les flots » (*Sermo,* 278, 13 ; *P.L.,* 38, 1274).

« *Le commencement des œuvres bonnes, c'est la confession des œuvres mauvaises* »

Les hommes se ressemblent en ce qu'ils sont tous des pécheurs. Mais leur attitude à l'égard du péché établit une différence fondamentale entre eux : les uns aiment leurs péchés, les autres accusent leurs péchés. En grand spirituel, nourri par la méditation des Ecritures, Augustin découvre dans cette confession du pécheur le premier pas vers sa libération. A ses

chrétiens d'Hippone il commente en ce sens *Jean*, 3, 19-21 :

« *Or tel est le jugement : la Lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la Lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises.* De qui, mes frères, le Seigneur a-t-il trouvé les œuvres bonnes ? De personne. Il a trouvé mauvaises les œuvres de tous. Comment donc certains ont-ils fait la vérité et sont-ils venus à la Lumière, comme l'indique la suite : *Celui qui fait la vérité vient à la Lumière pour qu'il apparaisse que ses œuvres sont faites en Dieu ?* Comment certains ont-ils fait une œuvre bonne pour venir à la Lumière, c'est-à-dire au Christ ? Et comment certains ont-ils aimé les ténèbres ? En effet, s'il les a tous trouvés pécheurs et s'il les guérit tous du péché, si c'est à cause des hommes mortels et qu'il a trouvés injustes que le Seigneur est mort, comment faut-il entendre ces paroles : *Tel est le jugement : la Lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la Lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises ?* Qu'est-ce que cela veut dire ? Quels sont ceux en effet dont les œuvres étaient bonnes ? N'es-tu pas venu pour justifier les impies ? Mais, dit-il, *ils ont mieux aimé les ténèbres que la Lumière.* C'est ici que se trouve le nœud : beaucoup en effet ont aimé leurs péchés, beaucoup ont confessé leurs péchés, parce que celui qui confesse ses péchés et accuse ses péchés agit déjà avec Dieu. Dieu accuse tes péchés ; si tu les accuses, toi aussi, tu te joins à Dieu. L'homme et le pécheur sont pour ainsi dire deux réalités : quand tu entends parler de l'homme, c'est Dieu qui l'a fait ; quand tu entends parler du pécheur, c'est l'homme qui l'a fait lui-même. Détruis ce que tu as fait pour que Dieu sauve ce qu'il a fait. Il faut que tu haïsses en toi ton œuvre et que tu aimes en toi l'œuvre de Dieu. Mais quand tu commences à détester ce que tu as fait, c'est alors que tes œuvres bonnes commencent, parce que tu accuses tes œuvres mauvaises. Le commencement des œuvres bonnes, c'est la confession des œuvres mauvaises. Tu fais la vérité, et tu viens à la Lumière. Qu'est-ce à dire : tu fais la vérité ? Tu cesses de te louer, de te flatter, de t'aduler, de te dire : je suis juste, alors que tu es injuste, tu commences alors à faire la vérité. Tu viens à la Lumière pour manifester que tes œuvres sont faites en Dieu, car cela même qui t'a déplu, ton péché, ne te déplairait pas si Dieu ne t'éclairait pas et si sa vérité ne le montrait pas à tes yeux. Au contraire, celui qui, après avoir été averti, n'en continue pas moins à aimer ses péchés prend en haine la Lumière qui l'avertit et il la fuit pour que ses œuvres mauvaises qu'il aime ne soient

pas dénoncées. Mais celui qui fait la vérité accuse les maux qui sont en lui, il ne s'épargne pas, il ne se pardonne pas pour que Dieu lui pardonne, car ce qu'il veut que Dieu lui pardonne, il le reconnaît lui-même et il vient à la Lumière, à qui il rend grâces de lui avoir montré ce qu'il devait haïr en lui » (*In Jo. Ev. Tr.*, 12, 13).

Quelques semaines plus tard, il répète à ses fidèles le même enseignement : « Le commencement de notre justice, c'est la confession des péchés. Tu commences à ne plus défendre ton péché, c'est déjà un commencement de justice (*In Jo. Ep. Tr.*, 4, 3).

Le pécheur, en effet, qui se reconnaît coupable, s'est déjà détaché de son péché qu'il juge et qu'il condamne. Il est passé du côté de Dieu, il a ouvert son regard à la lumière de Dieu, il aperçoit la réalité telle que Dieu la lui montre et, bien loin de fuir cette humiliante révélation, il l'accueille avec reconnaissance. Il établit la vérité en lui en acceptant la vérité sur lui : « L'apôtre Jean écrit : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous abusons et la vérité n'est pas en nous.* Donc, si tu confesses que tu es pécheur, la vérité est en toi, car la vérité même est lumière. Ta vie n'a pas encore sa pleine splendeur, parce que s'y trouve le péché ; déjà pourtant tu commences à être éclairé, parce que s'y trouve la confession des péchés » (*In Jo. Ep. Tr.*, 1, 6 ; trad. P. AGAESSE, Sources chrétiennes 75, p. 127 ; cf. *Conf.*, 2, 3, 6 ; 6, 16, 26 ; *En. in Ps.*, 84, 14).

Par la confession de ses actes de péchés et de son état de pécheur, l'homme conforme son jugement au jugement de Dieu ; par la condamnation de ses péchés, il prend pour ainsi dire les sentiments de Dieu, il conforme sa volonté à la volonté divine : « Lorsque nous commençons à confesser nos péchés, la haine même du péché commence déjà à nous faire semblables à Dieu, puisque nous haïssons ce que Dieu hait aussi » (*En. in Ps.*, 84, 15 ; *P.L.*, 37, 1080).

« Commencez à vous unir à Dieu. De quelle manière ? De manière que vous déplaise ce qui lui déplaît aussi. Ta vie mauvaise lui déplaît : si elle te plaît à toi, tu es séparé

de lui ; si elle te déplaît, tu te joins à lui par la confession. Vois de combien tu lui es dissemblable, puisque tu lui déplais à cause de cette dissimilitude même. Tu as été fait, ô homme, à l'image de Dieu, mais par ta vie perverse et mauvaise tu as troublé en toi et détruit en toi l'image de ton Créateur. Rendu dissemblable à lui, tu te regardes et tu te déplais ; tu commences à lui devenir semblable dès que te déplaît ce qui déplaît aussi à Dieu » (*En. in Ps.*, 75, 3 ; *P.L.*, 36, 959 ; cf. *En. in Ps.*, 50, 16 ; *Sermo*, 29, 6 ; 19, 4).

La conscience du péché et son regret font donc surgir dans le pécheur un homme nouveau : par suite de sa faiblesse d'homme, il continue à être marqué par le péché, mais il échappe à son emprise par la confession. Du haut du ciel la justice de Dieu commence à rayonner sur lui (cf. *En. in Ps.*, 84, 14) :

« Humilie ton cœur, brise ton cœur, sois le bourreau de ton cœur. Tu seras alors juste en tant que tu te corriges, tout en demeurant pécheur en tant que tu es à corriger, car par ce qui te déplaît tu es injuste, mais parce que te déplaît ce qui est injuste en toi tu es juste. Veux-tu voir combien tu es juste ? Ce qui te déplaît en toi, c'est ce qui déplaît aussi à Dieu : tu t'es uni à la volonté de Dieu et tu hais en toi ce que lui n'a pas fait et qu'il hait... Donc, parce que tu te vois du même œil que Dieu, que tu te réjouis en sa loi et que tu condamnes en toi ce que sa loi y condamne, vois combien tu es juste ; mais parce que tu es tombé, que tu as fait ce qui déplaît à Dieu et que, par la fragilité de la faiblesse humaine, tu es porté encore à le faire, parce que tu portes encore la faiblesse de la chair et que tu gémis en ton âme sous la révolte, sous ce rapport tu es injuste et pécheur ». (*En. in Ps.*, 140, 14 ; *P.L.*, 37, 1825).

Les formules d'Augustin ne doivent pas laisser croire que l'homme aurait le pouvoir de se restaurer lui-même. Quelque temps avant de commenter *Jean*, 3, 19-21, l'évêque d'Hippone avait expliqué le *De profundis*, et, tout en déclarant que la prière du pécheur criant sa détresse amorce déjà son changement, il avait pris soin d'affirmer que Celui-là seul qui l'avait créé peut le recréer : « Si (l'image de Dieu qu'est l'homme) n'est pas renouvelée et restaurée par Dieu qui l'a imprimée quand il a formé l'homme, — car l'homme a pu être capable de tomber, il n'est pas capable de se ressusciter, — elle reste

dans l'abîme ; si elle n'est pas délivrée, comme je l'ai dit, elle continue à rester dans l'abîme. Mais quand elle crie du fond de l'abîme, elle se lève de l'abîme, et ce cri lui-même ne lui permet pas de rester longtemps dans les bas-fonds » (*En. in Ps.*, 129, 1 ; *P.L.*, 37, 1696).

C'est que l'âme qui se reconnaît pécheresse devient du fait même guérissable : elle attend son Sauveur. Celle qui se tient pour juste au contraire représente un cas désespéré (*In Jo. Ev. Tr.*, 7, 18-19 ; *En. in Ps.*, 50, 16) : elle pense se suffire à elle-même et son orgueil aveugle ne fait que l'emprisonner dans sa maladie et sa misère. Augustin insiste donc sur la prise de conscience du péché, point de départ absolument nécessaire de la conversion et du salut. Que l'homme ait le courage de se placer en face de lui-même et de se voir, sans complaisance, tel qu'il est, sous le regard de Dieu ; qu'il prenne la responsabilité de son passé, sans inventer d'excuses ni rechercher d'autres coupables (cf. *Sermo*, 29, 3) ; qu'il s'accuse avec humilité, qu'il regrette ses fautes et qu'il accepte avec confiance d'en implorer le pardon. Dieu n'attend que cette humble et loyale confession pour pardonner, et le pardon qu'il accorde coïncide avec la formation du regret au cœur du pécheur. Le péché ne saurait demeurer impuni : si l'homme ne consent pas à le reconnaître et à le condamner, il faudra que Dieu le condamne ; mais si l'homme se constitue son accusateur, Dieu ne peut que pardonner. Augustin aime à décrire ce double mouvement en rapprochant deux versets des Psaumes : *Averte faciem tuam a peccatis meis* (*Ps.*, 50, 11), et : *Ne avertas faciem tuam a me* (*Ps.*, 26, 9) :

> « Dieu détourne sa face des péchés de celui qui les confesse, de celui qui s'accuse et implore le secours et la miséricorde de Dieu. Il détourne sa face de ses péchés, mais il ne la détourne pas de lui. Car c'est à celui auquel il est dit : *Détourne ta face de mes péchés,* qu'il est dit ailleurs : *Ne détourne pas ta face de moi...* Le péché ne peut pas être impuni ; qu'il soit impuni, ne convient pas, il ne le faut pas, ce n'est pas juste. Puisque le péché ne doit pas être impuni, il faut donc qu'il soit puni par toi pour n'être pas puni par Dieu. Que ton péché t'ait pour juge, et non pour défenseur Monte contre toi-même au tribunal de ton esprit et établis-

toi comme un coupable devant toi. Ne te place pas derrière toi, de peur que Dieu ne te place devant lui. Il est dit dans le psaume : *Parce que je connais mon iniquité et que mon péché est toujours devant moi* (Ps., 50, 5), c'est-à-dire, parce que mon péché est devant moi, qu'il ne soit pas devant toi ; et parce que je reconnais mon péché, toi, méconnais-le. Le péché est donc puni ou par toi ou par Dieu, mais par toi sans toi, par Dieu avec toi. Qu'il t'ait donc comme accusateur pour que tu aies Dieu comme défenseur » (*Sermo* 20, 2 ; *C.C.*, 41, p. 262-263).

« Que ton péché soit devant toi pour qu'il ne soit pas devant Dieu ; toi, ne sois pas devant toi pour être devant Dieu. En effet, comme nous voulons que Dieu ne détourne pas sa face de nous, nous voulons qu'il détourne sa face de nos péchés... Si tu veux qu'il détourne sa face de tes péchés, toi-même détourne ta face de toi et ne la détourne pas de tes péchés. Car si tu ne détournes pas ta face de tes péchés, tu t'irriteras contre tes péchés ; et si tu ne détournes pas ta face de tes péchés, tu les reconnais et lui les méconnaît » (*En. in Ps.*, 122, 3 ; *P.L.*, 37, 1631-1632 ; cf. *En. in Ps.*, 44, 18 ; 50, 14 ; 74, 2 ; *Conf.*, 8, 7, 16 ; *Sermo*, 19, 1-2 ; 29 A, 4 ; *In Jo. Ev. Tr.*, 12, 13).

Faire prendre conscience du péché, tel avait été, dans l'histoire du peuple de Dieu, le rôle préparatoire de la Loi avant la venue du Sauveur : elle avait obligé les Juifs orgueilleux à comprendre qu'ils n'étaient que des pécheurs et, les ayant convaincus de leur impuissance à pratiquer les commandements, elle les avait portés à réclamer l'aide d'un Libérateur (cf. *In Jo. Ev. Tr.*, 3, 2, 11, 14 ; *En. in Ps.*, 129, 3). Tel peut être aussi, dans l'histoire de chacun, le rôle de la réprimande, qui découvre l'homme à lui-même et lui révèle sa misère (cf. *De corrept. et gratia*, 5, 7). Augustin nous raconte, pour sa part, comment le récit fait par Ponticianus de la vie de saint Antoine et de la vocation monastique des deux chargés de mission avait été l'instrument de son propre retour en lui-même: «Voilà ce que racontait Ponticianus. Mais toi, Seigneur, pendant qu'il parlait, tu me retournais vers moi-même, me ramenant de derrière mon dos où je m'étais mis pour ne pas porter les yeux sur moi ; et tu me plaçais bien en face de moi, pour me faire voir combien j'étais laid, combien j'étais

difforme et sordide, couvert de taches et d'ulcères. Je voyais et j'étais horrifié ; mais il n'y avait pas de lieu où fuir loin de moi. Si j'essayais de détourner de moi mon regard, cet homme faisait toujours son récit, mon récit ; et toi, de nouveau, tu me plaçais devant moi, tu enfonçais mon image dans mes yeux pour me faire rencontrer mon iniquité et la haïr. Je la connaissais bien, mais je dissimulais, je repoussais, j'oubliais » (*Conf.*, 8, 7, 16 ; trad. TREHOREL-BOUISSOU, Bibliothèque augustinienne 14, p. 43).

La confession sincère du péché se présente dans cette ligne comme un appel au Christ-Médecin (cf. *Sermo*, 137, 4). Dans sa miséricorde, il est toujours prêt à intervenir, mais il faut que l'âme se reconnaisse malade et se rende disponible pour recevoir les soins et s'ouvrir sans réticence à l'action de celui-là seul qui peut la guérir et la rendre belle :

> « Tu veux plaire au Christ, ô âme ? Que feras-tu pour être belle ? Il faut d'abord que ta difformité te déplaise, et alors, de celui-là même à qui tu veux plaire en étant belle, tu mériteras la beauté. Car il sera ton réformateur, celui qui fut ton formateur... Vois ce que tu es, et, si cela te déplaît, cherche à ne plus être ainsi. En effet, si quand tu es laide tu te déplais à toi-même, déjà tu plais à celui qui est beau. Comment cela ? Parce que ta laideur te déplaît, tu commences par la confesser... Accuse d'abord ta laideur, car la laideur de l'âme provient des péchés, des iniquités. En accusant ta laideur, commence par la confession ; par la confession, tu commences à être embellie, et quel est celui qui t'embellit sinon celui qui est *le plus beau parmi les fils des hommes* (*Ps.*, 44, 3) ? » (*En. in Ps.*, 103, ser. 1, 4 ; *P.L.*, 37, 1338 ; cf. *En. in Ps.*, 95, 7).

On comprend dès lors comment confession des péchés et confession de louange sont intimement unies dans la pensée d'Augustin[4] : l'homme ne peut se reconnaître pécheur sans proclamer du même coup la grandeur unique de Dieu, sa toute-puissance et sa miséricorde : « Nous confessons, et quand

4. Cf. J. RATZINGER, *Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der confessio*, dans *Revue des études augustiniennes*, 1957, p. 384-392.

nous louons Dieu, et quand nous nous accusons nous-mêmes. L'une et l'autre confession appartiennent à la piété, que tu te reprennes toi-même, toi qui n'es pas sans péché, ou que tu loues Celui qui ne peut avoir de péché... Dans la confession, l'accusation de soi est louange de Dieu... Que nous nous accusions, que nous bénissions Dieu, deux fois nous louons Dieu. Si nous nous accusons avec piété nous louons Dieu. Quand nous louons Dieu, nous le proclamons comme celui qui est sans péché ; quand nous nous accusons nous-mêmes, nous rendons grâce à celui par qui nous sommes ressuscités » (*Sermo,* 67, 1, 2 et 4 ; *P.L.,* 38, 433-434 ; cf. *Sermo,* 29, 2 ; 29 A, 1 ; *En. in Ps.,* 66, 6 ; 69, 6 ; 94, 4 ;*In Jo. Ev. Tr.,* 14, 5). Il n'est pas même besoin que cette louange s'exprime dans des paroles, l'humilité de la prière témoigne, à elle seule, que le pécheur ne met plus son espérance qu'en Dieu :

> « Quand on confesse ses péchés, on doit les confesser en louant Dieu, et, pour être religieuse, la confession des péchés doit être sans désespoir et demander la miséricorde de Dieu. Elle contient donc la louange de Dieu, soit en paroles, quand elle le proclame bon et miséricordieux, soit par le sentiment seul, quand elle le croit. Car ce publicain, dont on ne nous a rapporté que ces paroles :*Seigneur, aie pitié de moi qui suis un pécheur* (*Luc,* 18, 13), même s'il n'a pas dit : parce que tu es bon et miséricordieux, ou d'autres paroles semblables, n'aurait pas dit ce qu'il a dit s'il ne le croyait pas, parce qu'il a prié avec espérance, et l'espérance ne peut exister sans la foi. On peut donc louer Dieu d'une manière pieuse et vraie sans qu'il y ait confession des péchés ; mais il n'y a pas de confession des péchés pieuse et utile si Dieu n'est pas loué, soit de cœur, soit de bouche ou en paroles » (*En. in Ps.,* 105, 2 ; *P.L.,* 37, 1406).

Un cœur brisé humilié et brisé par la douleur du repentir, tel est donc le sacrifice que Dieu nous demande afin de nous unir à lui (*De civ. Dei,* 10, 5 ; *En. in Ps.,* 4, 7 ; 50, 21 ; 130, 4 ; *Sermo,* 19, 3).

II. LES MOYENS DE LA PÉNITENCE QUOTIDIENNE

La confession des péchés s'impose à tous comme une nécessité : le chrétien est un homme qui se reconnaît pécheur. Mais s'il s'agit plus précisément de guérir les péchés de tous les jours, « Dieu, voyant notre faiblesse, a établi dans sa miséricorde les remèdes des aumônes, des jeûnes et des prières » (*Sermo,* 9, 17). Aussi « pour ses fautes quotidiennes personne ne cesse d'offrir, selon ses forces, les sacrifices des aumônes, des jeûnes et des prières » (*Sermo,* 351, 3, 6). Le temps de Carême nous avertit seulement chaque année « d'apporter une ferveur plus insistante et plus vive aux jeûnes, aux prières et aux aumônes » (*Sermo,* 208, 1).

Cette énumération traditionnelle[5] revient fréquemment dans les sermons et les écrits d'Augustin (*Sermo,* 150, 6, 7 ; *En. in Ps.,* 66, 7 ; *In Jo. Ev. Tr.,* 12, 14 ; *Epist.,* 220, 11 ; 265, 8 ; *Contra epist. Parm.,* 2, 10, 20 ; *De perf. just. hom.,* 8, 18). Il peut même dire : « Telle est la justice de l'homme en cette vie : le jeûne, l'aumône et la prière » (*En. in Ps.,* 42, 8). Néanmoins, quand il traite de la pénitence quotidienne, ses développements s'attachent surtout à la prière et à l'aumône.

La récitation quotidienne du Pater

> « Au milieu de tous ces péchés de chaque jour, quelle est notre espérance, sinon de dire d'un cœur humble, dans la prière du Seigneur qui fait déjà nos délices, à nous qui ne défendons pas nos péchés, mais qui les confessons : *Remets-nous nos dettes, comme nous les remettons à nos débiteurs,* et d'avoir comme avocat auprès du Père Jésus-Christ le Juste pour qu'il soit propitiation pour nos péchés ? » (*En. in Ps.,* 140, 19 ; *P.L.,* 37, 1828).

---

5. Au milieu du IIe siècle, l'homélie, connue sous le nom de deuxième *Epître* de saint Clément, établissait cette hiérarchie : « L'aumône est excellente comme pénitence du péché ; le jeûne vaut mieux que la prière, mais l'aumône vaut mieux que l'un et l'autre » (16, 4).

La prière que le Seigneur nous a enseignée, nous avons à la réciter chaque jour et plusieurs fois par jour (*Enchir.*, 20, 78 ; *Sermo*, 83, 4 ; 181, 8), soit en privé, soit au cours de la célébration liturgique comme préparation à recevoir l'Eucharistie (*Sermo Denis*, 6, 3 ; *Sermo*, 351, 3, 6). Elle est comme l'écope qui permet de vider la sentine (*Sermo*, 278, 13) ; elle assure notre purification quotidienne (*Sermo*, 56, 8, 12 ; *De nupt. et concup.*, 1, 33, 36) ; par elle la rémission des péchés peut nous être accordée chaque jour (*Sermo*, 58, 5, 6). Expliquant les articles du symbole aux catéchumènes, Augustin ne craint pas de leur dire qu'elle sera pour eux par la suite comme un baptême quotidien : « Parce que nous devons vivre en ce siècle où personne ne peut vivre sans péché, la rémission des péchés n'a pas lieu seulement dans l'ablution du saint baptême, elle a lieu encore dans l'oraison dominicale de tous les jours... Vous y trouverez comme votre baptême de tous les jours » (*Sermo Guelferb.*, 1, 8 ; édit. G. MORIN, p. 46 ; cf. *De symb. ad catech.*, 7, 16).

Le mot n'est pas lancé par inadvertance. Pour Augustin, en effet, la récitation loyale et charitable du *Pater* constitue la satisfaction des fautes vénielles, et elle les efface totalement : « Pour nos fautes fugitives et légères de chaque jour, dont cette vie n'est jamais exempte, la prière quotidienne des fidèles satisfait. Car c'est à ceux qui ont déjà été régénérés à ce Père par l'eau et l'Esprit qu'il revient de dire : *Notre Père qui est dans les cieux.* Cette prière détruit entièrement les petits péchés quotidiens » (*Enchir.*, 19, 71).

Si nous sommes fidèles à la réciter chaque jour et si nous y apportons chaque fois le cœur qui convient, il ne nous sera pas possible, certes, d'éviter toutes les fautes d'ignorance et de faiblesse, mais nous pouvons du moins avoir l'espérance de mourir sans aucune dette : « Prions pour que Dieu nous remette nos dettes, mais faisons ce qui est dit : remettons, nous aussi, à nos débiteurs. Quand nous remettons, il nous est remis. Nous disons cela tous les jours, nous le faisons tous les jours, et tous les jours cela s'accomplit en nous. Nous ne

sommes pas ici-bas sans péché, mais nous en sortirons sans péché » (*Sermo,* 181, 6, 8 ; *P.L.,* 38, 984).

Dans ses polémiques avec les Donatistes et les Pélagiens, Augustin insiste sur la demande de pardon et l'aveu du péché, contenus dans le : *Remets-nous nos dettes.* Quand il parle de la pénitence quotidienne, son insistance porte sur la condition du pardon, formulée par la deuxième partie de la demande : *Comme nous remettons à nos débiteurs.* La prière du Seigneur n'a rien en effet d'une prière magique : elle ne produit ses effets que récitée par un cœur sincère, qui conforme ses actes à ses paroles : « Qui veut dire avec efficacité : *Remets-nous nos dettes,* doit dire en toute vérité : *Comme nous remettons à nos débiteurs.* S'il ne dit pas la deuxième parole, ou s'il la dit en mentant, c'est en vain qu'il prononce la première » (*Sermo,* 58, 6, 7 ; *P.L.,* 38, 396).

Impossible de trouver une échappatoire. Celui qui a composé cette demande, c'est l'Avocat auquel nous avons confié notre cause (*Sermo,* 114, 5), « le Juriste qui siège auprès de Dieu et qui partage même son trône, et c'est d'après le livre du droit céleste qu'il nous a enseigné comment nous devions prier ; mais dans la formule même qu'il nous a apprise, il a inséré cette condition : *Remets-nous nos dettes, comme nous remettons à nos débiteurs* » (*In Jo. Ev. Tr.,* 7, 11 ; *En. in Ps.,* 129, 4 ; *Sermo,* 352, 2, 7).

Le Seigneur nous a donc fait conclure un pacte avec Dieu, et nous devons en remplir les conditions pour en obtenir les bienfaits : le pardon de Dieu n'est accordé qu'à celui qui pardonne à ses frères :

> « Disons chaque jour avec humilité et dévotion : *Remets-nous nos dettes,* mais à condition de faire ce qui suit : *Comme nous remettons à nos débiteurs.* C'est un pacte avec Dieu, un pacte véritable, et une condition a été fixée. Tu es homme, tu as un débiteur et tu es toi-même débiteur. Tu viens à Dieu, qui a des débiteurs, mais qui n'est débiteur de personne, pour lui demander la remise de ta dette. Mais il te dit : Je n'ai pas de dettes ; toi, tu as des dettes, car tu me dois ; mais ton frère aussi te doit. Tu es mon débiteur,

mais tu as aussi un débiteur. Tu es mon débiteur parce que tu as péché contre moi ; ton frère est ton débiteur parce qu'il a péché contre toi. Ce que tu feras avec ton débiteur, je le fais moi-même avec le mien : si tu lui remets sa dette, je te remets la tienne ; si tu retiens sa dette, je retiens la tienne » (*Sermo,* 181, 6, 8 ; *P.L.,* 38, 983-984 ; cf. *In Jo. Ep. Tr.,* 7, 1 ; *De civ. Dei,* 21, 27, 4).

« Le Seigneur ton Dieu te dit : Remets, et je te remets. Si tu n'as pas remis, c'est toi qui retiens contre toi, ce n'est pas moi » (*Sermo,* 56, 9, 13 ; *P.L.,* 38, 383 ; *Sermo,* 278, 10).

La demande de pardon inclut sa condition : l'homme ne peut donc pas implorer la remise de ses fautes sans rappeler, dans sa prière même, l'accord passé avec Dieu (cf. *Sermo,* 83, 4). Et Augustin le presse, lui montrant que, s'il veut obtenir son pardon, il n'a pas d'autre moyen que de répéter les paroles du Seigneur et de les mettre en pratique :

« Si ta conscience te reproche des faiblesses et si de toutes parts l'iniquité abonde en ce siècle, dis : *Remets-nous nos dettes.* Mais fais attention à ce qui suit. Tu n'as pas voulu remettre à ton frère son offense, et tu vas dire : *Comme nous remettons à nos débiteurs.* Ou bien ne vas-tu pas le dire ? Mais si tu ne le dis pas, tu n'obtiendras rien, et si tu le dis, tu diras un mensonge. Alors dis-le, et dis-le en toute vérité.

Nous avons fait un pacte et un accord avec Dieu, et nous avons mis notre signature sur l'acte qui spécifie à quelle condition il nous remettra notre dette. Avec pleine confiance nous lui demandons de nous pardonner, si nous pardonnons nous-mêmes ; mais si nous ne pardonnons pas, ne pensons pas que nos péchés nous seront pardonnés » (*Sermo,* 211, 3 et 1 ; *P.L.,* 38, 1055 et 1054 ; cf. *Enchir.,* 19, 74 ; *En. in Ps.,* 143, 7).

Aussi, quand, le dimanche avant Pâques, Augustin enseigne aux catéchumènes l'oraison dominicale, s'il attire leur attention sur l'efficacité de cette prière pour la purification des fautes quotidiennes, il leur souligne en même temps les obligations qu'elle leur impose de pardonner de tout cœur et sans délai les offenses qu'ils peuvent avoir reçues :

« *Remets-nous nos dettes, comme nous remettons à nos débiteurs.* Au baptême tous les péchés absolument sont remis. Mais parce qu'ici-bas personne ne peut vivre sans péché, — même s'il ne s'agit pas d'une faute grave qui séparerait du pain (eucharistique), personne néanmoins ne peut être sur cette terre exempt de fautes — et parce que d'autre part nous ne pouvons recevoir le baptême qu'une seule fois, nous avons reçu dans la prière de quoi nous laver chaque jour, pour que chaque jour nos péchés nous soient remis, mais à la condition d'accomplir ce qui suit : *Comme nous remettons à nos débiteurs.* Aussi mes frères, je vous avertis, vous, mes enfants dans la grâce de Dieu, mes frères sous l'autorité de ce Père, je vous avertis : quand quelqu'un vous offense et pèche contre vous, s'il vient à vous, confesse sa faute et vous demande pardon, pardonnez-lui et remettez-lui sa dette aussitôt et de tout cœur, afin de ne pas éloigner de vous le pardon qui vient de Dieu. Car, si vous, vous ne remettez pas, lui non plus ne vous remettra pas » (*Sermo,* 59, 4, 7 ; *P.L.,* 38, 401).

Le don et le pardon

La prière même du Seigneur ne serait donc pas suffisante, à elle seule, pour obtenir la purification des péchés quotidiens : il faut qu'elle se prolonge dans la charité ; il faut que s'y adjoigne l'aumône (cf. *Sermo,* 56, 7, 11), l'aumône sous la double forme du don et du pardon (cf. *Sermo,* 206, 2 ; 259, 4) : « Qu'est-ce que la double aumône ? *Pardonnez, et il vous sera pardonné ; donnez et il vous sera donné* (*Luc,* 6, 37-38). La première aumône est celle que tu fais avec ton cœur, quand tu remets à ton frère son offense ; la seconde est celle que tu fais avec tes biens, quand tu donnes du pain aux pauvres » (*Sermo,* 58, 9, 10 ; *P.L.,* 38, 398).

Ces deux sortes d'aumônes, que le Seigneur a voulu rapprocher dans une même sentence, ne sont pas du reste à séparer de l'oraison dominicale : Augustin les regarde comme « les deux ailes de cette prière » (*Sermo,* 58, 9, 10) : elles en constituent le soutien, elles en garantissent la sincérité, elles lui donnent son élan et lui permettent d'avoir accès auprès de Dieu et d'obtenir ses bienfaits :

« Il y a deux œuvres de miséricorde qui nous délivrent ; le Seigneur les a exprimées en peu de mots dans l'Evangile : *Pardonnez, et il vous sera pardonné ; donnez, et il vous sera donné. Pardonnez et il vous sera pardonné,* voilà pour l'indulgence ; *donnez et il vous sera donné,* voilà pour la bienfaisance. Il dit à propos de l'indulgence : Tu veux qu'on te pardonne tes péchés ; tu as, toi aussi, quelqu'un à qui tu pourrais pardonner. Il dit à propos de la bienfaisance : Le mendiant te supplie, et tu es, toi aussi, le mendiant de Dieu. Quand nous prions en effet, nous sommes, tous, les mendiants de Dieu : nous nous tenons debout devant la porte du Père de famille, ou plutôt nous nous prosternons, nous gémissons en suppliant avec le désir de recevoir quelque chose, et ce quelque chose, c'est Dieu lui-même. Que te demande le mendiant ? Du pain. Et toi, que demandes-tu à Dieu, sinon le Christ, qui dit : *Je suis le pain vivant, descendu du ciel* (*Jean,* 6, 51) ? Vous voulez qu'on vous pardonne ? Pardonnez : *pardonnez et il vous sera pardonné.* Vous voulez recevoir ? *Donnez, et il vous sera donné* » (*Sermo,* 83, 2 ; *P.L.,* 38, 515).

On pourrait penser que ce thème de l'aumône ne fait qu'élargir le thème du pacte avec Dieu, développé à propos de la cinquième demande du *Pater.* Ils se recoupent en partie, il est vrai, et c'est le même principe qui les explique tous les deux : Dieu se comporte à notre égard comme nous nous comportons à l'égard de nos frères. Augustin pourtant ne se répète pas : partis de versets différents de l'Ecriture, les deux thèmes gardent leur indépendance. Le thème du pacte se meut dans une atmosphère juridique : l'homme s'est engagé à pardonner à ses frères pour obtenir le pardon de Dieu ; s'il refuse de remplir la condition qu'il a souscrite, il ne doit pas s'attendre à recevoir son propre pardon. Le thème de la double aumône, lui, fait appel à la miséricorde, et Augustin se plaît à y souligner que les gestes de Dieu l'emportent incomparablement sur ceux des hommes : c'est par pure libéralité, sans nul besoin et sans rien recevoir, que Dieu donne et pardonne, l'homme n'exerce sa miséricorde qu'avec la conscience de son propre dénuement ; les biens qu'il donne, en plus, restent limités à sa mesure d'homme et sont des biens qu'il a reçus, Dieu se donne lui-même. Toutes ces idées se retrouvent ma-

gnifiquement exposées dans un sermon prêché le dimanche après Pâques :

> « Aux blessures presque quotidiennes le remède à apporter se trouve dans les bonnes œuvres de la miséricorde. En effet, si tu veux obtenir la miséricorde de Dieu, sois miséricordieux. Si tu refuses, toi, homme, d'être humain avec l'homme, Dieu refusera à son tour de te rendre divin, c'est-à-dire de t'accorder cette immortalité incorruptible par laquelle il fait de nous des dieux. Car Dieu n'a aucunement besoin de toi, mais toi, tu as besoin de Dieu. Pour être heureux il ne te demande rien, mais toi, s'il ne te donne pas, tu ne pourras pas être heureux... Mes frères, nous nous recommandons à Dieu par les œuvres de miséricorde. *Confessons le Seigneur parce qu'il est bon, parce que sa miséricorde est éternelle* (*Ps.*, 117, 29). Confessons que Dieu possède la miséricorde et qu'il veut pardonner leurs péchés à ceux qui les confessent. Mais offre-lui un sacrifice : homme, aie compassion de l'homme, et Dieu aura compassion de toi. Tu es un homme, ton frère est un homme, et vous êtes deux malheureux. Dieu n'est pas malheureux, mais miséricordieux. Or, si un malheureux n'a pas compassion d'un autre malheureux, comment peut-il exiger la miséricorde de Celui qui ne sera jamais malheureux ?... Tu ne donnes rien de ce que tu as reçu de Dieu, et tu veux que Dieu te donne de ce qu'il n'a pas reçu de toi ?...
>
> Exercez la miséricorde, parce que les péchés abondent. Il n'y a pas d'autre moyen de trouver le repos, il n'y a pas d'autre chemin pour parvenir à Dieu, pour nous réunir avec lui, pour nous réconcilier avec celui que nous avons très dangereusement offensé. Nous devrons paraître devant lui : que nos œuvres alors parlent pour nous, et qu'elles parlent plus haut que nos péchés...
>
> Le Seigneur a joint les deux sortes de miséricorde : *Remettez, et il vous sera remis :* c'est la miséricorde de celui qui pardonne ; *donnez, et il vous sera donné :* c'est la miséricorde de celui qui donne. Vois si Dieu ne nous donne pas encore plus. Tu pardonnes à un homme la blessure qu'il t'a faite d'homme à homme : Dieu te pardonne l'offense que toi, homme, tu as faite à Dieu. N'y a-t-il aucune différence entre blesser un homme et offenser Dieu ? Il t'a donc donné davantage : parce que tu as pardonné la blessure faite à un homme, lui pardonne l'offense faite à Dieu. Regardez l'autre miséricorde : tu donnes du pain, lui donne le salut ; tu donnes une boisson à qui a soif, lui te donne à boire la Sagesse.

Peut-on comparer ce que tu donnes et ce que tu reçois ? » (*Sermo,* 259, 3-4 ; *P.L.,* 38, 1198-1200).

La miséricorde de Dieu donne donc la réponse de l'Infini à la miséricorde de l'homme. Augustin fait remarquer à propos de la parole du Seigneur : *Avec la mesure dont tu auras mesuré, tu seras mesuré* (*Matth.,* 7, 2), que, si c'est la même mesure qui est utilisée : Pardonne et je pardonne, ce n'est pas pourtant une mesure du même genre : « Tu as auprès de toi la mesure du pardon à donner, tu trouveras auprès de moi la mesure du pardon à recevoir ; tu as auprès de toi la mesure pour donner ce que tu as, tu trouveras auprès de moi la mesure pour recevoir ce que tu n'as pas » (*En. in Ps.,* 143, 8 ; *P.L.,* 37, 1802).

L'aumône sous sa double forme nous rend dignes d'être exaucés quand nous implorons notre pardon dans la prière (cf. *Sermo,* 60, 12) ; de plus, elle contribue par elle-même à nous obtenir ce pardon :

> « La parole du Seigneur vise tout ce qui est fait par une miséricorde qui rend service : *Faites l'aumône et voici que tout est pur pour vous* (*Luc,* 11, 41). Non seulement celui qui donne de la nourriture à qui a faim, de la boisson à qui a soif ou un vêtement à qui est nu, celui qui assure un gîte au voyageur ou une retraite au fugitif, celui qui visite le malade ou le prisonnier, rachète le captif, soutient le faible, guide l'aveugle, console l'affligé, soigne le blessé, remet l'égaré sur son chemin, conseille l'hésitant et procure à tout indigent le nécessaire, mais encore celui-là fait l'aumône qui pardonne au pécheur... Non seulement le fait de lui pardonner ou d'intercéder pour lui, mais encore le fait de le corriger et de lui imposer une peine en vue de son amendement est une aumône, parce que c'est un acte de miséricorde... Il y a donc plusieurs espèces d'aumônes, qui toutes, quand nous les faisons, nous aident à obtenir le pardon de nos péchés » (*Enchir.,* 19, 72 ; trad., corrigée, de J. RIVIÈRE, Bibliothèque augustinienne 9, p. 231-233).

L'aumône est le sacrifice qui apaise Dieu pour les péchés de tous les jours : « De ces fautes et de ces péchés sans lesquels on ne peut mener cette vie les hommes sont purifiés

par les aumônes » (*Sermo*, 42, 1). « Ceux-là donnent *le prix pour le rachat de leur âme* (*Ps.*, 48, 8), qui ne cessent pas de faire des aumônes » (*En. in Ps.*, 48, ser. 1, 9 ; *P.L.*, 36, 649).

C'était une doctrine traditionnelle dans l'Eglise, et elle avait sa source dans les textes de l'Ecriture (*Eccli.*, 3, 33 ; 29, 15 ; *Dan.*, 4, 24 ; *Matth.*, 5, 7 ; 6, 14-15 ; 18, 23-35 ; 25, 31-46 ; *Luc*, 3, 7-11 ; 11, 41 ; *Jacques*, 2, 13). Cet enseignement avait même été si souvent répété sans doute, il était en tout cas si vivant dans l'esprit des chrétiens d'alors que certains s'en autorisaient pour s'accorder toute licence de pécher, prétendant couvrir la gravité de leurs fautes et s'épargner les rigueurs du jugement par les largesses et la fréquence de leurs aumônes. Augustin ne manque pas de dénoncer cette erreur. Les aumônes, certes, gardent, toute leur valeur pour purifier l'homme de ses péchés, mais à condition qu'elles soient faites dans l'esprit que Dieu demande, pour accéder au Christ et non pour s'éloigner de lui (cf. *De Civ. Dei*, 21, 27, 3), à condition aussi que soit respecté l'ordre de la charité et que le pécheur commence par avoir pitié de son âme qui mendie et a soif de justice (cf. *Sermo*, 106, 4 ; 113, 3 ; *Enchir.*, 20, 75-77) :

> « Les aumônes sont utiles à ceux qui ont changé leur vie. Car tu donnes au Christ indigent pour racheter tes péchés passés. Car si tu lui donnes pour qu'il te soit toujours permis de pécher avec impunité, ce n'est pas le Christ que tu rassasies, tu cherches à corrompre le Juge. Faites donc vos aumônes pour que vos prières soient exaucées et que Dieu vous aide à améliorer votre vie. Et vous qui changez votre vie, changez-là en mieux, pour que, par les aumônes et la prière, vos péchés passés soient pardonnés et que vous adviennent les biens éternels » (*Sermo*, 39, 4, 6 ; *P.L.*, 38, 243-244).

***

Pénitence quotidienne : on imagine volontiers, à ces mots, la spiritualité anxieuse et triste d'une âme refermée sur elle-même et toute préoccupée de sa seule sauvegarde. Le génie

chrétien de l'évêque d'Hippone ne connaît pas ces étroitesses. Pour être authentiquement religieuse, la confession des péchés qu'il exige doit être chant de louange, proclamation de la grandeur de Dieu, espérance en sa miséricorde, appel à la puissance de salut du Christ. Il condamne comme stérile la pénitence qui n'aurait d'autre objet que d'éviter le mal et refuserait de s'engager dans une charité de don et de pardon. Et, malgré les tentations et les difficultés de cette vie, c'est toute la joie de l'espérance qu'il réclame au cœur même qui se trouble devant son péché (cf. *En. in Ps.*, 145, 2 ; *P.L.*, 37, 1884-1885). La misère de l'homme ne saurait tenir en échec la Puissance et la Miséricorde de Dieu.

Marie-François BERROUARD, o.p.

THÉOLOGIE DE LA PÉNITENCE

A parcourir l'histoire du sacrement de la pénitence retracée plus haut, à considérer ses différentes étapes : pénitence canonique, pénitence privée, on pourrait être légitimement déconcerté. S'agit-il bien, en tous ces cas, du même sacrement ? On se trouve en présence de rites divers que l'on penserait facilement inventés par l'Eglise. Est-il encore possible, à travers eux, de maintenir que ce sacrement a été divinement institué par le Christ ?

Au premier abord, les divergences sont éclatantes. De la pénitence canonique se dégage un intense climat ecclésial. C'est généralement l'évêque, chef de la communauté locale, qui reçoit l'aveu du pécheur. C'est lui qui, au soir du jeudi saint, dans le cours d'une assemblée liturgique solennelle, le réadmet à la communion eucharistique. Dans la pénitence privée, par contre, rien de tel. On y voit seulement le pénitent confronter un confesseur. Dans un cas, toute la communauté se réjouit du retour du pécheur en son sein ; la pénitence est réconciliation avec tous les frères, elle se termine dans la joie par la participation commune au corps du Christ. Dans l'autre cas, il n'y a plus qu'un dialogue à deux, à la suite duquel le pénitent absous goûte le bonheur personnel de se savoir réconcilié avec Dieu et admis à nouveau au banquet eucharistique. Ajoutons enfin que la pénitence canonique ne concerne que les péchés considérés par l'Eglise comme particulièrement graves ; elle ne peut être reçue qu'une fois et se voit précédée d'un temps long d'expiation sévère. Dans notre confession actuelle, il en va autrement puisque l'accusation peut très bien ne porter que sur des fautes vénielles, l'absolution se recevoir

une multitude de fois, et la satisfaction ou pénitence exigée est bien souvent minime. Bref, malgré des analogies qui frappent, l'impression première, dont on se défend difficilement, est qu'il s'agit de rites divers aux schémas difficilement superposables.

La tâche de la réflexion théologique est de rendre compte de cette variété et de découvrir, sous-jacent, un même mystère, celui de l'Eglise dans son double rapport au Christ et au pécheur. Sous l'institution de la pénitence canonique et de la pénitence privée, se cachent les mêmes prérogatives de l'Eglise. C'est elles qu'il convient de mettre en pleine lumière. Après quoi, il sera possible de dégager le sens de chacun des moments de notre actuelle confession. Et les questions tant de fois posées : pourquoi se confesser, pourquoi s'en aller dire à un prêtre ses péchés quand suffirait leur aveu intérieur à Dieu seul, pourquoi la « pénitence » exigée par le prêtre après l'absolution, etc., trouveront sans difficulté leur réponse.

Le mystère de l'Eglise

L'histoire du rite pénitentiel nous livre un aspect essentiel de la relation qui lie l'Eglise au Christ. Déjà de tout chrétien saint Paul affirme qu'il est appelé à la liberté et demande à chacun de se laisser conduire par l'Esprit (*Gal.*, 5, 13. 16). A combien plus forte raison en est-il ainsi du statut de l'Eglise. Totalement soumise au Christ (*Eph.*, 5, 24), celle-ci bénéficie, à l'intérieur de cette soumission, d'une pleine liberté. N'est-elle pas cette Epouse tendrement aimée par Jésus (*Eph.*, 5, 25) ? « Personne n'a jamais haï sa propre chair. On la nourrit au contraire, on l'entoure de soins, comme le Christ fait pour l'Eglise » (*Eph.*, 5, 29). En Epouse royale, elle dispose librement des richesses de son Seigneur. « Tout ce qui est à moi est à toi, tout ce qui est à toi est à moi » : c'est aussi bien l'affirmation joyeuse de l'amante à l'être aimé que celle de Jésus à son Père et de l'Eglise à Jésus. Dans les trois cas, il s'agit d'une relation d'amour. De même que le Père a tout remis au Fils, de même le Fils a tout remis à l'Eglise. De même que le Père met sa joie dans la libre seigneurie de Son Fils,

de même Jésus met sa joie à voir l'Eglise répandre librement les trésors de Sa grâce comme l'amant met sa joie à voir l'être qu'il aime disposer librement de ce qui lui appartient, car « tout ce qui est à moi est à toi ».

Le mystère de l'Eglise réside tout entier dans sa relation à Jésus, relation qu'on pourrait définir par deux termes, intérieurs l'un à l'autre : une totale soumission qui vient fonder une totale liberté.

Sous la lumière d'un tel mystère d'amour s'éclaire l'histoire du sacrement de pénitence, ses différentes étapes et le dynamisme interne qui les relie. C'est parce que l'Eglise est pleinement libre, d'une liberté d'amour, qu'il lui a été loisible légitimement d'inventer des rites pénitentiels différents. C'est parce qu'elle est totalement soumise qu'elle a jugé nécessaire de le faire. Constatant à un moment donné de son histoire que la pénitence canonique, telle qu'elle l'avait conçue, ne lui permettait plus cet exercice de la miséricorde et du pardon que Jésus lui avait confié, elle n'a pas hésité à la délaisser pour adopter un autre rite qui le rendait à nouveau possible. La soumission est toujours première et c'est elle précisément qui suscite mais aussi contrôle, voire remet en question l'invention libre. Aux intentions de Jésus l'Eglise doit toujours revenir : c'est là et là seulement qu'elle trouve le tremplin sûr de son dynamisme inventif. Si l'on y prend garde, une telle démarche est de conversion constante et de fidélité créatrice. L'actuel Concile en fournit un exemple frappant.

Tel est le mystère de l'Eglise, mystère sponsal, que l'histoire des rites pénitentiels permet de dévoiler. L'Eglise est cette Epouse qui puise dans la totale soumission à son Seigneur le principe d'une totale liberté. Le sacrement de pénitence, dans son histoire, dans son sens, ne peut être compris que si l'on a en vue cette attitude de l'Eglise qui la fait se recueillir, s'interroger sur les intentions de son Epoux, dans l'ardent désir, une fois reconnues, de les manifester selon le mode qu'elle jugera le mieux adapté. La première question à poser est donc celle-ci : quelles ont été, quelles sont toujours les intentions

de Jésus-Christ vis-à-vis du pécheur ? Quand nous aurons la réponse, il sera beaucoup plus aisé de comprendre la démarche de l'Eglise et celle du pénitent, dans le sacrement de la pénitence.

Les intentions du Christ

A lire l'Evangile d'un œil non prévenu, on est frappé de l'énergie avec laquelle le Christ dénonce le péché. Certes, il n'est pas venu condamner mais sauver. Mais la bonne nouvelle du salut, la venue du Royaume en Sa personne, exige que soit fustigé tout ce qui y met obstacle. Jésus, qui est le prophète venu en ce monde (*Jean*, 6, 14 ; 7, 40), reprend de ses prédécesseurs les invectives passionnées (*Marc*, 8, 38 ; *Matth.*, 7, 11 ; 12, 39 ; 16, 4...). Les riches, les repus, les rieurs, et ceux qui n'ont souci que de la louange des hommes, il n'hésite pas à les maudire (*Luc*, 6, 24-26). En des termes d'une sévérité sans compromis, il ose affronter les pharisiens (*Matth.*, 23). Au jeune homme riche il rappelle les commandements qui interdisent de pécher : tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage (*Matth.*, 19, 18).

Au-delà des actes, c'est l'intention que Jésus dénonce, c'est elle qui d'abord compte. C'est du cœur que sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchanceté, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraison, toutes choses qui sortent du dedans et rendent l'homme impur (*Marc*, 7, 21-22). En revanche, l'intention bonne ne suffit pas. On juge l'arbre à ses fruits (*Matth.*, 7, 16-20). Il ne suffit pas de dire : Seigneur, Seigneur, il faut faire la volonté du Père (*Matth.*, 7, 21-23).

D'une façon plus globale, Jésus dénonce l'absence de foi et le manque d'amour. Ne pas croire au Père et à Son envoyé est une attitude inexcusable, vu la clarté des signes : « Ils n'ont pas d'excuse pour leurs péchés... ils me haïssent, moi et mon Père » (*Jean*, 15, 22-26). « Malheur à toi, Corozaïn, malheur à toi, Bethsaïde... » (*Matth.*, 11, 21). Avec la même

vigueur Jésus proteste contre le cœur qui se refuse à aimer et le culte méticuleux des Pharisiens qu'un mépris concret d'autrui et de sa misère accompagne fait monter sa colère (*Matth.*, 23).

Le jugement présent du Christ sur sa génération en annonce un autre, définitif. L'incrédulité fait encourir un châtiment éternel (*Matth.*, 11, 20-24) tout autant que le manque d'amour à l'égard du frère dans le besoin (*Matth.*, 25, 31-46). Jésus emploiera les images traditionnelles du feu, des pleurs et des grincements de dents pour exprimer la situation tragique où le pécheur se trouvera. C'est qu'alors ce dernier se verra exclu du Royaume, éternellement séparé du Fils de l'homme : « Ecartez-vous de moi... » (*Matth.*, 7, 23), « en vérité, je ne vous connais pas » (*Matth.*, 25, 12). Cet éloignement définitif du Père, de son Christ, des élus, sera situation de mort : il mettra le damné dans l'impossibilité de réaliser ce dynamisme corporel et spirituel de la vie humaine qu'en revanche la Résurrection permettra de déployer dans toute sa plénitude. A vrai dire, l'évangile de Jean nous avertit que le Christ, à qui le Père a remis tout jugement et toute seigneurie (*Jean*, 5, 22. 27) n'est pas venu condamner mais sauver (*Jean*, 3, 17 ; 12, 47). C'est l'homme lui-même qui se condamne et se ferme les portes de la Vie : « Celui qui ne croit pas est déjà jugé » (*Jean*, 3, 18-20). Comprenons déjà que certaines attitudes, certains actes sont radicalement contraires au plan de Dieu. Comme tels, ils enracinent l'homme dans un refus qui, maintenu, non seulement conduit à la mort mais déjà est une mort commencée.

Pourquoi le Christ dénonce-t-il avec tant de vigueur le péché et décrit-il avec tant de tragique la situation inéluctable qui menace le pécheur ? C'est qu'il est venu révéler la grandeur du dessein d'amour du Père. A l'homme, Jésus apporte la Vérité. Il lui dit qui il est et la destinée à laquelle Dieu le convie. L'homme est cette créature dont Dieu veut faire un fils. Etre terrestre, il est admis par grâce à communier à la vie éternellement béatifiante du Père, dans le Fils et l'Esprit. La munificence d'un tel salut s'exprime négativement par

l'aspect atroce que prend le fait d'en être privé. Tout comme le mal, l'enfer n'est pas voulu par Dieu, il est pur manque. Il permet d'affirmer que Dieu prend au sérieux la liberté qu'Il a créée. Il révèle un Père attentif, espérant et infiniment respectueux : son don se propose, sans s'imposer. Le fait pourtant que l'homme continue sourdement à protester contre un tel choix, que sur ses lèvres monte, comme une tentation difficile à vaincre, l'expression de « chantage à la liberté » révèle en lui la profondeur du péché. La révélation du paradis et de l'enfer est ressentie comme une violence faite à la liberté, non comme le dévoilement de la délicatesse du Père consacrant définitivement le statut conféré à l'homme qu'Il a créé et qu'Il appelle à Son salut[1].

***

Ces considérations ne sont pas hors propos. Elles rendent manifeste cette première intention de Jésus face au péché. Le Christ le dénonce comme mal radical conduisant à la mort éternelle et faisant déjà vivre un état de mort. L'au-delà ne fera que confirmer la décision de faire fi, dans le concret de la vie, du dessein d'amour du Père. On devine que l'Eglise aura à reprendre semblable attitude et on entrevoit déjà ce qu'il faudra entendre par péché mortel.

Mais cette description serait incomplète si parallèlement à la force avec laquelle le Christ démasque le péché on taisait son insistance à proclamer le pardon à qui se repent.

Jésus n'hésite pas à inventer de nombreuses paraboles pour

---

1. Cette ouverture au Dieu sauveur est difficile ; elle rejoint cette autre démarche aussi difficile qu'est l'ouverture à autrui. Spontanément, l'homme veut se faire seul ; il pense que le salut doit lui venir non d'autrui et de Dieu mais de soi. Le bien radical que représente l'autre dans sa vie a bien du mal à être découvert au plan de l'existence. Relation éthique et relation religieuse témoignent de la même carence, du même péché. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant à retrouver, en négatif, la similitude établie par Jésus entre les deux commandements : l'amour de Dieu, l'amour du prochain.

dire et redire le pardon que Dieu est prêt à octroyer à qui revient à Lui. Que l'on songe aux fameuses paraboles de la miséricorde, au chapitre 15 de saint Luc : celle de la brebis ou de la drachme perdues, celle de l'enfant prodigue. Si les deux premières décrivent admirablement la joie du ciel pour un seul pécheur qui se repent, la troisième insiste sur le respect de la liberté humaine, l'espérance patiente, prévenante, indéfectible qui habite le cœur paternel. Ce que Dieu demande, c'est une contrition humble et sincère (*Luc,* 18, 9-14 : le pharisien et le publicain), le pardon des offenses du prochain (*Matth.,* 6, 12. 14-15 : le Pater ; *Matth.,* 18, 23-35 : le serviteur impitoyable), qui doit être illimité (*Matth.,* 18, 21-22). Un seul péché est exclu du pardon : celui contre le Saint-Esprit, en tant qu'il est refus radical et lucide du Dieu Sauveur.

Plus encore que dans son enseignement, c'est par son attitude que Jésus prêche la miséricorde divine. Au grand scandale des pharisiens, il côtoie les pécheurs, mange à leur table, fait route avec eux (*Matth.,* 12, 31 ; 9, 9 ; *Luc,* 7, 36 ; *Marc,* 2, 15).

Néanmoins, si le Christ s'était contenté, en des phrases et des conduites inoubliables, certes, de proclamer cette bonté du Père, il n'aurait fait que reprendre la tradition des anciens prophètes. Il va plus loin, il affirme son pouvoir personnel de pardonner les péchés[2]. Prétention scandaleuse à qui n'est pas ouvert à Son mystère ! Blasphème pour qui n'est pas disposé à découvrir en Sa personne la venue du Royaume et la relation inégalable qui existe entre lui et le Père ! « Qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul ? » (*Marc,* 2, 7). Qu'un homme, en effet, puisse remettre les péchés, certifier par un acte humain que Dieu, le Tout-Autre, pardonne à l'instant même où cet homme parle, voilà bien la pierre de scandale pour qui ne croit pas, et le mystère livré à celui qui croit ! Aussi voyons-nous se constituer immédiatement deux groupes : l'un pour qui une telle prétention est blasphème (*Marc,* 2, 7), l'autre qui, transporté d'admiration, glorifie Dieu et s'écrie :

2. Cf. *Marc,* 2, 5 ; *Luc,* 7, 48 ; 19, 1 ; 23, 42 ; *Jean,* 8.

« Jamais nous n'avons vu cela ! » (*Marc*, 2, 12). Le premier ne voit en Jésus qu'un homme qui s'arroge un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu ; le second pressent déjà que le Père a tout remis au Fils et commence à découvrir la relation unique qui les unit.

Ce pouvoir que Jésus détient du Père, à son tour Il le livre à son Eglise. « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie... Recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, ils seront retenus à qui vous les retiendrez » (*Jean*, 20, 21-23). Avant même la Résurrection, Jésus n'avait-il pas dit à Pierre, chef de la communauté des douze : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel ; tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel » (*Matth.*, 16, 18-19) ? Et la même prérogative n'est-elle pas, en un autre passage de l'évangile, étendue à l'Eglise : « Si ton frère qui a péché.... refuse d'écouter l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain. Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié » (*Matth.*, 18, 15-18) ?[3]. Le même mystère de l'Incarnation Rédemptrice se prolonge. Le Père a désiré manifester son pardon dans le Fils. Aussi celui-ci est-il devenu semblable aux hommes, s'anéantissant jusqu'à la mort (*Phil.*, 2, 6-8) en vue de la rémission des péchés (*Matth.*, 26, 28). A son tour, le Fils confie à l'Eglise qu'il fonde le soin d'exercer avec Lui, en Lui, par Lui, le ministère de la réconciliation qu'Il s'est acquis par la Croix et la Résurrection. « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie... ».

Rien d'étonnant alors si le même mystère suscite les mêmes types d'attitude. « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi ; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi

---

3. Il est à noter que ce pouvoir n'est pas lié expressément au baptême. Jamais il n'est dit explicitement que c'est par le baptême que ce pouvoir s'exercera concrètement. Jésus a personnellement le pouvoir de pardonner. Il remet ce pouvoir à l'Eglise. Cf. Concile de Trente, dans *Dz.*, 895.

la vôtre » (*Jean*, 15, 20). Il y avait sans doute autant de scandale chez le pharisien s'écriant de Jésus pardonnant les péchés : cet homme blasphème, qu'il y en a maintenant chez celui qui se dresse contre la « prétention » de l'Eglise d'affirmer efficacement le pardon de Dieu. Et il y avait autant d'accueil au mystère du salut chez les disciples transportés d'admiration devant l'affirmation de Jésus qu'il y en a maintenant chez le chrétien qui humblement vient demander à l'Eglise l'assurance du pardon divin.

Le rôle de l'Eglise

C'est à la lumière de cette double intention du Christ : dénoncer le péché, proclamer le pardon, qu'il faut comprendre le sacrement de pénitence.

A la suite du Christ, l'Eglise va proclamer les péchés qui sont incompatibles avec l'être du chrétien et sa mission dans le monde. Déjà Paul affirme : « Ne vous y trompez pas ! Ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni efféminés, ni infâmes, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes ou calomniateurs ou escrocs n'auront part au Royaume de Dieu » (*1 Cor.*, 6, 9-10)[4]. L'Apôtre prévoit lui-même une sanction à l'égard du coupable : l'exclusion de la communauté (*1 Cor.*, 5, 5). Il recommande de ne pas avoir de relations, de ne pas même prendre de repas avec celui qui « portant le nom de frère serait impudique, cupide, idolâtre, diffamateur, ivrogne, escroc » (*1 Cor.*, 5, 11). Une telle excommunication est reliée au pouvoir de jugement que détient la communauté sur ses membres infidèles : « Qu'ai-je à faire en effet de juger ceux du dehors ? N'est-ce pas ceux du dedans que vous jugez, vous ? Ceux du dehors, c'est Dieu qui les jugera. Enlevez le pervers du milieu de vous » (*1 Cor.*, 5, 12-13). Si tout repas profane est interdit

4. Cf. les autres listes de péchés dans le Nouveau Testament : *1 Cor.*, 5, 10 ; *2 Cor.*, 12, 20 ; *Gal.*, 5, 20 ; *Rom.*, 1, 29 ; 13, 13 ; 16, 17 ; *Col.*, 3, 5 ; *Eph.*, 4, 19 ; *1 Tim.*, 1, 10 ; 3, 2 ; 6, 4 ; *2 Tim.*, 3, 2; *1 Pierre*, 2, 1 ; 4, 3 ; *2 Pierre*, 2, 18 ; *Tite*, 3, 3 ; *Jacques*, 3, 16 ; *Apoc.*, 9, 21. Cf. 21, 8 ; 22, 15.

avec le pécheur récalcitrant, à combien plus forte raison le Repas du Seigneur. Un peu plus loin, saint Paul en avertit ses chrétiens : « Quiconque mangera le pain et boira la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même... » (*1 Cor.*, 11, 27-28). L'origine d'une telle sanction est sans doute à rechercher dans le judaïsme (cf. *Jean*, 9, 34-35). L'évangéliste lui-même la consigne : « Si le pécheur refuse d'écouter l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain » (*Matth.*, 18, 17).

Un tel ministère de condamnation est commandé chez l'Eglise, à l'exemple de son Epoux, par l'intense désir de sauver les hommes de la perdition. La dénonciation du péché, la révélation de la colère de Dieu (cf. *Rom.*, 1, 18 ss) est appel d'amour à la conversion, invitation à reconnaître la justice salvifique de Dieu par la foi inconditionnée en Jésus[5].

Ce rapide rappel scripturaire était nécessaire pour comprendre la notion actuelle de péché mortel. Au cours des

---

5. Y a-t-il alors dans l'Eglise des péchés irrémissibles, c'est-à-dire des péchés qui sont impardonnables ? Saint Jean parle bien d'un péché qui conduit à la mort et pour lequel il ne demande pas que l'on prie (*1 Jean*, 5, 16-17). L'*Epître aux Hébreux* fait allusion à ces pécheurs qui, après avoir goûté la parole de Dieu et participé à l'Esprit-Saint, sont retombés ; il est impossible de les rénover une seconde fois en les ramenant à la pénitence (*Héb.*, 6, 4-6. Cf. 10, 26-27). En fait, ces textes envisagent le cas du pécheur endurci dont rien ne laisse prévoir qu'il se repentira. Le renégat est retombé sous l'emprise de Satan et on ne saurait prier pour Satan. « Je ne prie pas pour le monde » disait Jésus (*Jean*, 17, 9) ; l'épître johannique demande qu'on adopte la même attitude vis-à-vis du royaume du prince de ce monde. Semblablement, l'*Epître aux Hébreux* se place du point de vue de l'apostat, de sa difficulté, voire de son impossibilité psychologique à se convertir à nouveau. L'auteur n'envisage pas l'attitude de l'Eglise vis-à-vis du pécheur repentant. Ces textes, pris à contre-sens, auront néanmoins une grande influence dans la pratique de la pénitence canonique. On sait que celle-ci ne pouvait être reçue qu'une fois. En cas de rechute, le pénitent réconcilié se trouvait jusqu'à la mort exclu de la communion eucharistique et abandonné à la miséricorde de Dieu.

siècles, dans la pénitence canonique comme dans la pénitence privée, l'Eglise gardera la même attitude. Elle dénoncera le péché qui exclut du Repas du Seigneur. Qu'il s'agisse du « *peccatum mortale* », du « *crimen mortale* » ou du « *peccatum ad mortem* », le péché envisagé est relié à l'idée de mort ; il est justiciable d'une même sanction : l'exclusion de la communion au corps du Seigneur. Quel sens donner à une telle pratique ?

A la réflexion, il apparaît que certains péchés portent à ce point atteinte à l'être du chrétien et à sa mission dans le monde que l'Eglise doit se désolidariser ouvertement de ceux qui les commettent. Faute de quoi, elle se verrait légitimement accusée de complicité ; elle dénaturerait la pureté du témoignage que le Christ lui demande d'apporter au monde, en chacun de ses membres. « Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde » (*Matth.,* 5, 13. 14).

Un tel péché est mal ecclésial. Il blesse l'Eglise au dedans comme au dehors. Au dedans, car le baptisé représente pour ses frères la tentation de faire de même : il est scandale, c'est-à-dire occasion de chute. Au dehors, car le chrétien cesse de témoigner aux yeux des hommes des bonnes œuvres de l'Esprit-Saint, il n'est plus cette sollicitation constante à rendre gloire au Père des cieux et à accepter Son Salut (*Matth.*, 5, 16).

Un tel péché est aussi mal personnel. Il étouffe l'Esprit en celui qui le commet. Sur un point important, le pécheur refuse la vocation à laquelle il est appelé. Il se détourne de Dieu pour se retourner vers des créatures que n'illumine plus le dessein divin. Il passe du monde de l'Esprit au monde de la chair, de la lumière aux ténèbres, de la vie à la mort. Il n'y a pas ici que désobéissance et on peut regretter que la présentation habituelle du péché utilise de préférence un tel vocable. Pastoralement, il éveille trop d'échos du monde de l'enfance. La description du péché par les prophètes évoque bien d'autres résonances. Pour eux, le péché est indifférence, mépris, révolte contre l'ordre du salut. Le pécheur n'espère plus assez en son Dieu pour lui sacrifier des biens qui lui apparaissent chers. Le cœur devient mauvais, désespéré de Dieu.

Ces deux aspects, social et personnel, du péché rendent compte de la nature du jugement de l'Eglise. Il convient d'y voir en premier lieu une protestation, une révolte, au sens de Camus, qui permet à l'Eglise d'éviter l'accusation de complicité. De ce point de vue, il serait souhaitable que bien des incroyants sachent que telle faute notoire, et nous pensons particulièrement au domaine de la justice sociale, est considérée par l'Eglise comme faute mortelle. Ils auraient sans doute une autre pensée sur elle[6].

Le jugement est aussi signal d'alarme donné au pécheur lui-même. Il est destiné à avertir ce dernier de son infidélité à la mission reçue au baptême et à la confirmation. Agissant comme il le fait, le baptisé rompt avec l'exigence de sainteté missionnaire qu'implique la présence en lui de l'Esprit de Jésus rédempteur. Tout comme la colère de Dieu dont parle saint Paul dans l'*Epître aux Romains,* la colère de l'Eglise est le fait d'un amour blessé qui appelle douloureusement, maternellement à la conversion.

Quant à la sanction prise, l'exclusion de la communion au corps du Christ, elle n'a rien de vindicatif. De même que l'enfer ne fait que consacrer la situation de refus dans laquelle le damné s'est mis lui-même — ce n'est pas Dieu qui condamne à l'enfer, c'est l'homme lui-même qui s'y plonge en disant à Dieu un « non » que Dieu respecte — de même l'exclusion de l'Eucharistie ne fait que dire efficacement la situation où le pécheur lui-même s'est installé. Il s'est volon-

---

6. Ici doit jouer, semble-t-il, la liberté de l'Eglise, conçue comme actualisation de sa soumission aux intentions du Christ. Il lui est demandé par son Seigneur de dénoncer, face à la situation actuelle, ce qui est contre-témoignage porté à son être et à sa mission. On retrouve ici la nécessité d'une saine casuistique et son rôle : dénoncer les péchés mortels de ce temps-ci et non ceux d'un temps déjà révolu.

On ne peut qu'évoquer ici l'analyse du péché comme désespoir. Cf. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir,* Paris, 1949. A titre d'illustration de la fécondité d'un tel point de vue : A. FOURNEL et P. RÉMY, « Le sens du péché dans Jérémie », dans *Bible et vie chrétienne,* n° 5 (1954). Indifférence, mépris, révolte sont des conduites typiques de désespoir vis-à-vis de Dieu comme vis-à-vis de l'homme.

tairement exclu de la vie dans l'Esprit, de cette vie qu'habitent tous ceux qui communient au corps de Jésus ressuscité. La sanction ecclésiale signifie efficacement l'état où se trouve maintenant le pécheur. Rompant avec Celui qui s'est dit Pain de Vie éternelle, le coupable a, du fait même, rompu aussi avec tous ceux qui s'En nourrissent. D'une façon indissociable, le péché mortel est acte de rupture avec le Christ et avec l'Eglise.

Toutes ces considérations se laissent aisément comprendre, dira-t-on. Mais encore ? Que le péché soit mal ecclésial et mal personnel, que l'Eglise se trouve dans l'obligation de le sanctionner, qui refuserait de l'admettre ? Mais d'autres questions plus épineuses requièrent réponse. Sur quoi s'appuie l'Eglise pour distinguer péchés mortels et péchés véniels ? Comment penser qu'un seul acte, que l'on peut imaginer, pour les besoins de l'argumentation, accompli en pleine connaissance et plein consentement, suffise à plonger en enfer, quand le reste de la vie a pu témoigner d'une réelle fidélité au Christ et à l'Eglise ? S'il est juste, Dieu ne tiendra-t-il pas compte de l'ensemble de l'existence, plutôt que de se borner à l'un seulement des actes qui la composent ? De là à penser que Dieu est meilleur que l'Eglise et à en appeler de son jugement à elle à son jugement à Lui, il n'y a qu'un pas. L'expérience montre combien il est vite franchi. Qui n'a entendu l'une ou l'autre de ces réflexions : « Après tout, j'ai ma conscience pour moi... Dieu jugera... Maintenant j'ai compris : j'ai cessé pour mon compte d'aller me confesser ! » ?

De telles phrases ne sauraient laisser insensible. Elles invitent ceux qui en ont plus spécialement la charge à un effort de réflexion au plan doctrinal comme au plan pastoral. Il ne sera ici question que du premier, la recherche pastorale variant à l'infini selon la faute considérée.

A vrai dire, il est difficile de définir le critère qu'a utilisé l'Eglise pour dénoncer les péchés qui font perdre la relation vivante à Jésus-Christ et qui, pour cette raison, excluent de la communion eucharistique. On est renvoyé à une Tradition qui, unanime sur certains points, a pu varier sur d'autres. Nul

doute qu'il faille faire intervenir la législation d'Israël, l'enseignement de Jésus, la réflexion de Paul. La communauté a senti souvent d'instinct ce qui portait atteinte à sa vie même, au témoignage à donner au monde de l'Esprit de sainteté qui habite chacun de ses membres fidèles. Certaines fautes vont directement contre l'ordre de la foi — telle l'apostasie — d'autres contre l'espérance — ainsi le suicide — d'autres, enfin, contre la charité : l'homicide, le vol qualifié, l'adultère et tant d'autres fautes sexuelles. Le P. Rondet suggère, à titre d'hypothèse de travail, un critère plus précis : « Sera considéré comme grave (« mortel ») tout acte qui, s'il était commis par tous les membres de la société, entraînerait la ruine de cette société »[7]. Ne peut-on penser que l'Eglise considère comme mortelle toute conduite qui, universalisée, tuerait l'Eglise, c'est-à-dire bloquerait d'une façon notable, voire radicale, le témoignage du Dieu d'amour, du Dieu sauveur en Jésus-Christ ? Ce qui revient à dire : toute faute qui arrêterait la proclamation de la Révélation. Le péché mortel représenterait ainsi un germe de mort pour l'Eglise elle-même. A l'inverse, le péché véniel serait celui qui, universalisé, ne créerait qu'un malaise ecclésial. Ceci permettrait de comprendre pourquoi une succession consentie et voulue de péchés véniels équivaut, selon la Tradition de l'Eglise, à un péché mortel. Ainsi du péché d'ivrognerie et de même du péché de tiédeur. Ce dernier, s'il ne s'étend que sur un laps de temps relativement court, est véniel. Vécu à longueur d'année, il est réellement faute mortelle. Car alors, pratiqué par tous, même sans autre faute nettement qualifiée chez chacun, il entraînerait la disparition de l'être dynamique de l'Eglise.

Ainsi défini comme germe de mort pour l'Eglise, le péché mortel est aussi germe de mort semé dans le cœur du pécheur. Est-ce à dire que le coupable mourant de mort subite et sans manifestation apparente de repentir irait alors droit en enfer ? Il ne semble pas que telle soit la pensée profonde de l'Eglise.

---

7. H. RONDET, *Notes sur la théologie du péché*, Paris, Lethielleux, 1957, p. 119.

Appelons jugement eschatologique le moment où se décide après la mort la destinée éternelle de chaque homme. Le jugement de l'Eglise, de ce point de vue, n'est pas directement eschatologique. Il est d'abord historique. Il est vrai que ce jugement historique est lourd d'un jugement eschatologique. Mais sur ce dernier l'Eglise n'entend pas directement se prononcer. En d'autres termes, à celui qui s'est rendu coupable d'une faute mortelle, l'Eglise donne cet avertissement : il a refusé sur un point important la vocation à laquelle il est appelé. Comme tel, il s'est coupé d'elle et, ce faisant, il s'est coupé du Christ. Il n'a plus la grâce sanctifiante, il n'est plus temple de l'Esprit-Saint.

Une seule faute librement consentie, demandera-t-on, chez une personne qu'anime par ailleurs un réel dynamisme chrétien, suffirait-elle à lui faire perdre la grâce ? Oui, sans doute possible, dès lors que la matérialité de la faute, la considération de l'intention et des circonstances n'autorisent pas à présumer son caractère véniel. Une telle intransigeance ecclésiale est à l'image de l'intransigeance de Jésus lui-même. « Vous ne pouvez servir deux maîtres » (*Matth.*, 6, 24). « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (*Luc*, 11, 23). Dieu exige un cœur non partagé. Il ne suffit pas de dire : Seigneur, Seigneur, il faut faire la volonté du Père qui est dans les cieux (*Matth.*, 7, 21). « Si ton œil te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi » (*Matth.*, 18, 9). De même que les prophètes ont lutté contre tout syncrétisme religieux, toute compromission entre Yahwé et les baals et qu'ils ont proclamé le Tout du Dieu d'Israël, de même Jésus exige que l'homme ne fasse pas deux parts dans sa vie, une pour Dieu, l'autre pour Mammon ou Satan. De même, l'Eglise, en proclamant le péché mortel, souligne que refuser sur un point essentiel l'exigence de la vie dans l'Esprit, c'est implicitement la refuser dans sa totalité. C'est opter délibérément pour le cœur partagé. C'est donc se condamner à l'obscurcissement caractéristique du péché, entrer dans le monde des ténèbres, échapper à l'ordre de la Révélation, bref, c'est marcher à la mort. En ce sens, le péché mortel qui est dès ici-bas perte de la présence de l'Esprit met

sur le chemin du refus définitif de Dieu. Germe de mort, il conduit à la mort, à moins que ne survienne la conversion à l'Eglise et à son Seigneur[8].

En décidant que tel acte, telle attitude est faute mortelle, l'Eglise n'entend pas plus terrifier celui qui l'a posée, que « sécuriser » qui ne l'a pas commise. « Fils de l'homme, je t'ai fait sentinelle pour la maison d'Israël » déclare le Dieu d'Israël au prophète Ezéchiel (*Ez.*, 3, 16-21). C'est aussi la position de l'Eglise. Sa mission est ici d'avertir, d'alerter. Inlassablement elle appelle à la conversion et à la vigilance, dans une totale soumission au Christ et au Père. C'est à Eux qu'elle réserve le jugement eschatologique, tout en sachant que ce dernier incluera nécessairement son propre jugement à elle. L'histoire d'ailleurs rend manifeste cette soumission du jugement de l'Eglise au jugement de son Seigneur. La Magistère a toujours refusé d'affirmer que Judas était en enfer. Tertullien lui-même, dans la période la plus rigoriste de sa vie, alors qu'il rejetait tout pardon ecclésial pour certains péchés, n'excluait pas pour autant la possibilité d'un pardon divin : « *De venia Deo reservamus* », quant au pardon nous le réservons à Dieu (*De pudicitia*, 19, 6). Ayant à statuer sur le cas des apostats sur le point de mourir, saint Cyprien demande qu'on leur accorde la paix et que l'on s'en remette à Dieu (*Eph.*, 8, 3 ; 30, 8). Semblable attitude se retrouve chez saint Césaire vis-à-vis des pécheurs moribonds : « *Poenitentiam dare possum ; securitatem non possum* »[9], donner la pénitence, je le puis ;

8. Le P. Rondet dit excellement : « Un accident mortel est celui qui donne la mort, mais aussi celui qui conduirait à la mort si le médecin ne s'était trouvé là. Une maladie mortelle est celle qui vous a fait passer de la vie au trépas, mais aussi ce mal qui aurait pu vous emporter si on ne vous avait aussitôt énergiquement soigné » (*Notes sur la théologie du péché*, Paris, Lethielleux, 1957, p. 110). Il ne faut jamais considérer le péché mortel sans mettre en parallèle la conversion qui l'annule. Le Christ ne dénonce le péché que pour inviter à entrer dans le Royaume. De même, le jugement d'exclusion prononcé par l'Eglise est cet appel, lucide et maternel, lancé au pécheur pour qu'il se convertisse.

9. Cité dans C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule*, Paris, Letouzey et Ané, 1952, p. 202.

quant à donner la sécurité, je ne le puis. En Epouse soumise, l'Eglise met son propre jugement sous l'autorité de son Epoux. Le jugement historique qu'elle porte est gros d'un jugement eschatologique qu'elle s'est toujours néanmoins refusée à prononcer. L'enseignement de Jésus, là encore, la guide : « Mes enfants, comme il est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu ! Il est plus facile à un chameau de passer par le trou de l'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu ! ». Ils restèrent interdits à l'excès et se demandaient les uns aux autres : « Mais alors qui peut être sauvé ? ». Jésus, fixant sur eux son regard, leur dit : « Pour les hommes, impossible, mais non pour Dieu : car tout est possible pour Dieu » (*Marc,* 10, 24-27).

Il faut donc comprendre la doctrine du péché mortel comme le rappel constant que fait l'Eglise du tout de Dieu, l'invitation permanente à la vigilance et à la conversion qu'elle adresse à tout baptisé pécheur. C'est ici-bas, par l'intermédiaire de sa situation concrète, que l'homme accepte ou refuse Dieu. Le pouvoir de lier et délier que l'Eglise détient, elle l'exerce en toute soumission au Christ. Mais à tous elle rappelle la phrase de Jésus : « Qui vous écoute m'écoute ; qui vous rejette me rejette et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé » (*Luc,* 10, 16).

⁂

Quant à la seconde intention du Christ, proclamer le pardon des péchés à qui se repent, elle soulève moins de difficultés. Néanmoins, si elle veut être bien comprise, la pratique actuelle du sacrement de pénitence doit être étudiée dans le cadre plus vaste, plus évocateur de la pénitence canonique. Alors, l'évêque lui-même, présidant l'assemblée liturgique du jeudi-saint, descendait jusqu'à l'entrée de l'église où se trouvaient réunis les pénitents. Il les prenait par la main, remontait la nef tandis que l'assistance chantait la joie de la réconciliation. L'absolution était visiblement réintroduction du pécheur dans ce milieu de grâce qu'est l'Eglise. Elle était suivie de la messe au cours de laquelle les coupables réconciliés

étaient à nouveau admis à communier avec leurs frères au corps du Christ. Un tel pardon de l'Eglise était le signe efficace du pardon du Christ et du Père. D'instinct, le pénitent absous sentait que le geste de l'évêque était geste de Jésus qui le réintroduisait dans Son Eglise et l'invitait à témoigner de la vie nouvelle qui lui était rendue. Comme jadis, le Seigneur lui disait : « Va et ne pèche plus ». Durant sa longue expiation, le pécheur avait senti le poids et le prix de la conversion. Sa démarche pénitentielle avait été toute orientée vers ce moment solennel où l'évêque l'assurerait du pardon. L'absolution était au point de rencontre de deux initiatives également nécessaires : la sienne, celle du pontife. Elle se donnait comme point de départ d'une vie nouvelle. La communion eucharistique consacrait ce nouvel envoi en mission.

La connaissance du rite antique permet de découvrir le sens du rite actuel. L'absolution donnée au confessionnal n'a rien de magique. Le prêtre y tient la place de l'évêque qui lui a délégué ses pouvoirs[10]. Le pénitent contrit y trouve l'assurance concrète de sa réconciliation à l'Eglise et, par là, au Christ. Il est réintroduit parmi ses frères, invité à communier avec eux au corps du Ressuscité. Là aussi, l'absolution est envoi en mission.

Il est donc essentiel que le pénitent qui va se confesser se sente confronté au mystère de l'Eglise. C'est elle qui, par volonté de Jésus, dispose du pardon des péchés comme de la mission.

Soulignons toujours que ce ministère de la réconciliation, l'Eglise l'exerce en toute soumission au Christ. La formule même de l'absolution en fait foi. Elle comporte deux prières, l'une, déprécative : « *Misereatur tui...*, Que le Seigneur ait pitié de toi, qu'il te pardonne tes péchés et te conduise à la vie éter-

---

10. On sait qu'un prêtre validement ordonné ne détient pas pour autant le pouvoir de confesser. Il lui faut en plus la permission expresse de l'évêque du lieu. Changeant de diocèse, le prêtre doit demander ce pouvoir à son nouvel évêque. Dans la confession actuelle, c'est donc encore l'évêque qui, par procuration, absout.

nelle », l'autre indicative : « *Deinde ego te absolvo...,* En suite de quoi, moi, je t'absous... ». Ces deux prières nous font toucher du doigt le mystère d'un Dieu qui a donné un tel pouvoir aux hommes.

Le rôle du pénitent

C'est au même mystère de l'Eglise qu'il faut faire appel quand on veut saisir les démarches caractéristiques du pénitent : la contrition, l'aveu, la satisfaction.

La contrition est repentir à l'égard du Dieu de la Révélation qui a fait connaître « ce mystère caché depuis l'origine des temps et des hommes » (*Col.,* 1, 26), à savoir le Christ, espérance de la gloire, Tête de l'Eglise qui est son corps (*Col.,* 1, 27.24).

Le repentir est renaissance, Scheler l'a bien montré[11], mais il faut ajouter, renaissance au mystère de l'Eglise. La contrition ne saurait purement et simplement avoir pour objet le Dieu Père, provident et miséricordieux, sans plus de précisions. Elle doit porter sur le Dieu révélé en Jésus et proclamé par l'Eglise comme « évangile », bonne nouvelle du salut.

Le péché mortel s'est révélé comme une atteinte très concrète au plan historique et ecclésial du Dieu sauveur. Un tel péché, blessant d'abord l'Eglise et sa mission, blesse du fait même le Christ et le Père au plus profond de leurs intentions et de leur espérance. Mal ecclésial et personnel, le péché mortel est indissolublement mal pour le Christ et pour Dieu. Aussi la contrition d'avoir commis une telle faute est repentir du mal causé à l'expansion missionnaire de l'Eglise. Elle est aussi pleurs sur soi-même pour avoir contristé l'Esprit-Saint. Mais surtout elle est élan d'espérance. Le Dieu du salut est toujours là, qui appelle dans son Eglise. « Je veux partir, retourner vers mon père et lui dire... », s'écrie l'enfant prodigue ; et il part vers la maison de son père. De même la contrition du baptisé pécheur le fait se lever et partir vers la maison du Père,

---

11. M. SCHELER, *Le sens de la souffrance,* Aubier, 1946, ch. II Repentir et renaissance.

c'est-à-dire vers l'Eglise ; là seulement, il le sait, il rencontrera Celui en qui le Père demeure, Jésus, le Fils.

Les théologiens se fussent sans doute épargné bien des difficultés si, fidèles au sens de la pénitence canonique, ils n'avaient cessé d'étudier la contrition comme contrition à l'égard du Dieu révélé en Christ dans l'Eglise. On connaît leur dilemme. La contrition parfaite remet les péchés. Pourquoi l'absolution donnée au confessionnal ? Celle-ci ne saurait avoir que valeur déclaratoire : le prêtre, en prononçant les paroles de l'absolution, ne fait que déclarer l'état de réconciliation que le pénitent s'est antérieurement acquis par sa seule contrition. En ce cas, le pardon effectif des péchés ne passe pas par l'Eglise. Il est vrai qu'on ne sait jamais si on a dans le cœur une contrition parfaite. Par motif de prudence d'abord, mais aussi par esprit d'obéissance à l'Eglise qui le demande, il est plus sûr d'aller se confesser pour y recevoir la certitude du pardon. Une telle argumentation conduit à la thèse des deux voies de justification : l'une, difficile, qui suppose la contrition parfaite, c'est-à-dire l'amour désintéressé du Dieu que l'on a outragé, elle fait l'économie du sacrement ; l'autre, aisée et facile, où n'est requise que la contrition imparfaite, un repentir de moindre qualité motivé par la crainte du châtiment éternel : Dieu par le sacrement supplée alors à la faiblesse de l'amour. Certains voient même ici la grande nouveauté du Nouveau Testament : il permettrait de nous obtenir à moindres frais le pardon de Dieu. Bref, la voie sacramentaire dispenserait de l'amour du Dieu sauveur, au lieu d'y conduire. On connaît sans doute les mots cinglants de Pascal à ce propos : « On y viole le grand commandement, qui comprend la loi et les prophètes ; on attaque la piété dans le cœur ; on en ôte l'esprit qui donne la vie ; on dit que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire au salut et on va même jusqu'à prétendre que cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde. C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer ». (*Dixième Provinciale*).

Empressons-nous d'ailleurs d'ajouter que saint Thomas, avec

son habituelle clairvoyance, n'est pas tombé dans ces excès. Pour lui, la contrition véritable est celle qui comprend le vœu du sacrement. Ainsi est affirmée la nécessité de la médiation de l'Eglise pour obtenir la certitude du pardon divin. Que serait, en effet, ce vœu du sacrement s'il n'était suivi de sa réalisation effective ? Mais une meilleure connaissance de la pénitence canonique ainsi que le développement récent de l'ecclésiologie permet de se libérer d'un point de départ dont saint Thomas, en homme de la Tradition, est encore partiellement prisonnier. Il n'y a d'authentique contrition qu'à l'égard du Dieu révélé qui a déployé son dessein de salut en instituant l'Eglise qu'anime l'Esprit de Jésus crucifié-ressuscité. C'est à l'Eglise qu'Il a donné, grâce au Christ, avec Lui et en Lui, le pouvoir de remettre les péchés. C'est à elle qu'il faut aller pour obtenir le signe efficace de Son pardon à Lui.

De ce point de vue, le repentir vise l'être du chrétien que le péché a blessé, la mission que l'Eglise lui avait confiée et qui n'a pas été remplie. La contrition n'est pas regret. Car le regret ne porte que sur un acte dont on se sait irresponsable : « Je regrette de n'avoir pas fait ceci ou cela... mais ce m'était impossible ». La contrition n'est pas non plus remords. Car dans le remords on reste enfermé en soi-même ; certes le mal commis ronge le cœur mais en soi nul désir de réparer ne surgit encore. Le remords livre, pourrait-on dire, au démon de la culpabilité. Il en va tout autrement du repentir. Alors le coupable se transforme en responsable. Il affronte sa faute avec autant de lucidité que d'humilité. De cet affrontement surgit l'idée de l'attitude positive et aimante à adopter pour réparer le mal commis, dans la mesure du possible. L'homme contrit délaisse haine, envie, agressivité et imagine les vraies attitudes de l'amour qu'il aura dorénavant. Sous l'influence de l'Esprit-Saint, c'est comme une nouvelle personnalité qui surgit. Le coupable renaît à la vie divine, il se réunifie dans l'amour et dans la responsabilité. Il s'ouvre à nouveau à l'espérance du salut. Et il décide d'aller trouver l'Eglise pour en obtenir un pardon qui sera identiquement pardon du Christ et du Père. Telle est la vraie contrition qui est conversion. Se détournant

du passé, le baptisé contrit devient tout tendu vers l'avenir et la tâche nouvelle qui l'attend. « Oubliant le chemin parcouru, tendu en avant de tout mon être, je cours droit au but », disait saint Paul (*Phil.*, 3, 13-14). La première démarche à faire est d'aller trouver l'Eglise, maison du Père, pour se mettre sous son jugement et en obtenir le pardon.

***

L'aveu des fautes, on pourrait aussi bien dire l'aveu de soi-même, n'est possible et fécond que s'il s'opère dans un climat d'amour. L'aveu doit être acte d'amour. Il exprime le don de soi, la remise de soi-même à l'Eglise et au Christ. Il requiert sortie de soi, effort d'extériorisation. Il reprend et transfigure cette expérience humaine : autrui rencontré dans l'amour est sauveur[12]. Le prêtre, signe efficace du Christ, est cet autre qui accueille dans le respect, annonce le salut, proclame l'espérance avant de prononcer solennellement le pardon.

En dehors de ce climat d'amour, l'aveu ne peut être que traumatisant et dépersonnalisant. On voit alors le pécheur rationaliser ses fautes : il se dit mais en même temps s'excuse, par crainte du jugement défavorable du confesseur. Ou bien, il exagère, intensifiant sa propre condamnation dans l'espoir que cette sévérité désarmera le prêtre. Ou encore, il se démet de sa personnalité, avoue ses fautes de l'extérieur, égrénant le chapelet de ses péchés sans s'engager réellement en eux ; on dirait qu'il se chosifie, livrant des fautes et non lui-même. Que de confessions « enfantines » le prêtre n'entend-il pas chez les adultes capables par ailleurs d'une responsabilité réelle ! Toutes ces déviations témoignent d'une même crainte, d'une même

---

12. Le terme sauveur est pris ici dans un sens analogique. Autrui déjà est sauveur de la solitude ; sa présence libère en permettant le déploiement d'une personnalité jusque là entravée dans son dynamisme profond. Seul l'autre peut accomplir le « je ». Cette structure de l'expérience humaine est reprise et transfigurée au sein du sacrement. Car l'autre rencontré dans la foi est le Sauveur au sens absolu, Jésus ressuscité.

insécurité : le pénitent n'arrive pas à se dire dans un climat d'amour. Pour se dire simplement et humblement, en toute vérité, il faut s'aimer soi-même, dans l'espérance ; il faut aussi se savoir réellement aimé. L'aveu de soi-même et de ses fautes est aussi bien expression de l'amour qu'appel à l'amour. Expression de l'amour, car, comme l'a fort bien montré J. Lacroix[13], c'est une des démarches caractéristiques de l'amour que de se mettre sous le jugement d'autrui, de quitter son point de vue pour se rendre disponible au regard de l'autre. Ici, le pénitent se met sous le jugement aimant de l'Eglise et du Christ. Appel à l'amour, car c'est espérer qu'autrui, tout en jugeant, ne condamnera pas mais aimera, ne méprisera pas mais sauvera, bref qu'il gardera son amour à celui qui se découvre tel qu'il est et requiert le pardon. Ici, le pénitent sait dans la foi que rien ne peut le séparer de l'amour du Christ et de l'Eglise (cf. *Rom.,* 8, 35-39).

Qu'un tel aveu soit crucifiant, qui en douterait ? Il correspond à une véritable mort à soi-même, pour ressusciter en Jésus. Pour sa part, une chrétienne, mère de famille, évoquait les souffrances de l'enfantement : cette œuvre d'amour qu'est l'accouchement est aussi une œuvre à douleur, il faut donner dans la souffrance ce qui était jusqu'ici comme une partie de soi. Ainsi en est-il de l'aveu de soi comme pécheur. Une sensibilité masculine songera à d'autres harmoniques psychologiques. Mais dans les deux cas, c'est la même rupture avec l'auto-suffisance, la même rencontre douloureuse et paisible avec autrui de qui on sollicite, en toute responsabilité, le pardon, c'est la même renaissance au prochain et à Dieu dans le mystère de l'Eglise de Jésus-Christ.

L'Eglise demande qu'on fasse l'aveu des fautes mortelles,

---

13. J. LACROIX, *Force et faiblesses de la famille,* Paris, Ed. du Seuil, 1948, ch. II : L'aveu, fondement de l'être familial. C'est le climat d'amour qui autorise l'aveu. Il le limite aussi. D'où le danger de certains aveux, dans la vie conjugale, quand le climat d'amour n'y est pas. D'où aussi, sur un autre plan, le discrédit à jeter sur les séances d'auto-accusation publiques, dans certaines démocraties populaires.

c'est-à-dire des actes et des attitudes qui ont gravement porté atteinte à l'être et à la mission du chrétien. Pour les péchés véniels, elle laisse au pénitent toute liberté. Les confessions les meilleures sont sans doute celles où le pécheur, pour mieux se dire, indique le dynamisme profond qui l'anime : remontée spirituelle, tiédeur..., fait l'aveu des fautes mortelles qu'il a pu commettre et choisit ensuite librement quelques péchés véniels, voire un seulement, parmi ceux qui lui semblent les plus typiques. Il convient de sauvegarder la liberté du chrétien dans l'aveu du véniel. Le Seigneur ne l'attend pas sur tous les fronts à la fois. C'est au prêtre à tracer, si le besoin s'en fait sentir, une pastorale d'acheminement qui gardera intacts le sentiment de responsabilité et l'espérance. L'aveu est déjà engagement ; dire le mal passé, c'est s'engager vis-à-vis d'un certain bien futur à réaliser. Est-il besoin d'ajouter que le confesseur doit savoir respecter la spontanéité du pénitent, son rythme propre ? Il est celui qui, au nom de l'Eglise, accueille, alerte, oriente, soucieux de rendre son plein jeu à une liberté entravée par le péché. Il ne serait pas éducateur de la foi, notamment dans la monition qui suit l'aveu, s'il ne respectait pas l'originalité du pénitent qui vient à lui.

⁂

L'absolution accordée, le confesseur impose ce qu'il est convenu d'appeler une « pénitence ». Quel en est le sens ? Celui d'une expiation, dira-t-on. A vrai dire, elle est actuellement bien légère : un Pater, un Ave, une dizaine de chapelet, etc. On ne peut manquer de faire la comparaison avec la satisfaction sévère que l'Eglise imposait jadis avant de conférer l'absolution : jeûnes, récitation du psautier, obligation de la chasteté, interdiction du commerce, du port des armes, etc. Faut-il regretter une telle sévérité et se faire le champion d'un retour à une satisfaction rigoureuse ? C'est trop facile, pensera-t-on, de réciter rapidement quelques prières et de se croire ainsi quitte !

En fait, il semble que la forme actuelle de la satisfaction est le fruit d'une réelle sagesse de l'Eglise. L'absolution est envoi en mission : « Va et ne pèche plus » ! C'est toute la vie

dorénavant qui devra se revêtir d'un caractère pénitentiel. La prière imposée ouvre cette vie pénitentielle ; elle est comme la forme théologale, ecclésiale, qui va imprégner la matière même de l'existence. C'est par amour du Père et de Son règne en Jésus-Christ, c'est à l'imitation de Marie, que le pécheur va maintenant mener une vie nouvelle. C'est au fil des jours que l'expiation des péchés se poursuivra.

Le terme d'expiation peut blesser une oreille non avertie. S'agit-il donc de prendre une attitude vindicative contre soi-même, de se punir sur terre pour éviter la punition de Dieu dans l'au-delà ? Nullement. C'est d'une expiation dans le Christ et comme le Christ qu'il est ici question. Or, c'est en aimant Face à la haine meurtrière dressée contre Lui, Il a préféré jusqu'à livrer sa vie que Jésus a expié les péchés des hommes. mourir plutôt que de condamner. Il a fait de cette mort l'occasion d'une grande prière d'intercession pour les pécheurs et cette prière ne cesse de s'élever dans cette liturgie céleste dont nous parle l'*Epître aux Hébreux*. Du péché d'homicide dirigé contre Lui, il a tiré ce suprême acte d'amour qu'est sa non-violence, son intercession éternelle de Crucifié-Ressuscité. C'est dire le sens original que prend l'expiation en Christ. Celle-ci consiste, pourrait-on dire, à transformer le péché en amour. Prenant la suite du Christ, le chrétien fera œuvre d'expiation en s'efforçant, avec Lui et en Lui, de transformer le péché, le sien et celui du prochain, en amour. C'est l'*agapè* qui expie les péchés[14].

---

14. On sait que le terme *expiation* est beaucoup moins courant, dans les écrits néo-testamentaires, que celui d'*intercession*. Cf. S. LYONNET, *Expiation et intercession*, dans *Biblica*, 1959, p. 885 ss. Par ailleurs, les exégètes admettent de plus en plus que Jésus a pensé historiquement sa mort à la lumière des Poèmes du Serviteur, notamment celui d'*Isaïe*, 52, 13 - 53, 12. Le mouvement spirituel de riposte à la haine par l'amour se retrouve dans les deux cas. En raison de la divinité de Jésus, il a valeur de rémission et d'expiation des péchés. Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur ce fait que les catégories de la religion naturelle sont reprises mais radicalement transfigurées en Jésus. Qu'il suffise de souligner ici que

⁂

On saisit mieux maintenant, pensons-nous, le sens profond du sacrement de pénitence. A tous égards, il ne saurait se comprendre qu'à l'intérieur du dialogue de l'Eglise avec le baptisé pécheur. Comme tout sacrement, il exprime le rôle irremplaçable que détient la première, conformément à la volonté du Christ, dans l'histoire du salut. Comme tout sacrement de la nouvelle Alliance, il rappelle le don de Dieu : la rémission des péchés et la grâce de la filiation adoptive, fruit de la mort-résurrection de Jésus ; la loi : à savoir l'amour qui seul peut expier les péchés car seul il couvre toutes les fautes ; l'histoire enfin, car, comme tel, il est un nouvel envoi en mission.

C'est dire le lien qui unit pénitence et eucharistie[15]. Réintroduit dans le mystère de la vie ecclésiale, le pénitent est appelé à en vivre le temps fort par excellence : la communion au Corps de Jésus crucifié-ressuscité.

On comprend enfin que toute vie chrétienne authentique ait le souci de venir périodiquement se mettre sous le jugement de l'Eglise et du Christ, dans un esprit d'objectivité lucide sur soi-même et d'amour humble envers le dessein du Père. La confession implique cet acte de foi en l'Eglise à qui Jésus a confié le soin de manifester, jusqu'à la fin du monde, sa présence de Seigneur et Sauveur à l'univers des hommes.

Sainte-Foy-lès-Lyon

Pierre RÉMY, s.m.

---

l'expiation chrétienne des péchés se fait dans l'acte par lequel le péché est transformé en amour.

15. Cf. J. DE BACIOCCHI, *La pénitence et l'Eucharistie-sacrifice*, dans *La Maison-Dieu*, n° 55, p. 23-40.

Note sur les indulgences

« Dès que l'argent tombe dans la cassette, l'âme bondit hors du purgatoire » : ainsi prêchait, aux dires de Luther, le dominicain Tetzel. Quelques misérables sous pour la construction de Saint-Pierre de Rome et le défunt pécheur, à qui une bonne âme applique l'indulgence plénière, est quitte de sa peine. Pie V, en 1569, interdira, sous peine d'excommunication, le commerce des indulgences. Cela ne suffit pas à rassurer la conscience chrétienne moderne : les indulgences ont un lourd passif et la pratique actuelle elle-même laisse quelque peu songeur.

A parcourir l'article consacré à la question par J.-C. Didier et A. Bride dans l'encyclopédie *Catholicisme* (tome V, col. 1520-1535), on se défend mal d'une impression de négoce. L'origine historique est peu claire : elle recouvre schématiquement la disparition de la pénitence publique à laquelle l'Eglise entière prenait part pour satisfaire aux péchés de ses membres défaillants, et l'introduction lente de la pénitence privée : la « satisfaction » se sépare alors de l'acte liturgique sacramentel. Le confesseur donne une « pénitence » tarifée selon le péché : de personnelles (jeûnes, mortifications), ces pénitences deviennent des choses à accomplir : pèlerinage, fondation pieuse, aumône, etc. Sans doute trouva-t-on les tarifs trop lourds : dès le XIe siècle les autorités ecclésiastiques multiplient l'absolution extra-sacramentelle, c'est-à-dire la remise, non pas de la faute, semble-t-il, mais de la pénitence tarifée. Ces remises suppriment en totalité ou en partie les œuvres satisfactoires. Le procédé s'étend au moyen âge et, au XVe siècle, dans une Bulle datée du 3 août 1476, Sixte IV étend aux défunts le bénéfice de l'« indulgence ».

L'origine peu claire explique les abus constants et, si j'en crois les historiens des dogmes (cf. par exemple, B. Poschmann, *Busse und letzte Oelung,* Freiburg, 1951), ils ne furent pas limités aux quelques années qui précédèrent la Réforme. Les théologiens médiévaux n'ont pas cessé de marquer leurs réticences aux « indulgences» et saint Thomas, qui en accepte le principe, en dénonce vigoureusement les

abus. Les évêques avaient tendance à devenir les dissipateurs du « trésor » de l'Eglise et, en 1215, le Concile du Latran met un terme à leurs largesses. La commercialisation, cependant, battit son plein au XVe siècle : pour récupérer l'argent en vue de l'édification d'une digue aux Pays-Bas, on assortissait le don d'une indulgence plénière. Sans doute pécha-t-on beaucoup à cette époque pour qu'on fût à ce point friand de la remise de la « peine temporelle » !

Tout cela est passé, mais le présent lui-même pose question. Les quelques pages que Mgr Bride consacre à la législation canonique en la matière amusent. N'y lit-on pas les précisions suivantes : « Un *monitum* de la S. Pénitencerie du 31 juillet 1924 a déclaré qu'il suffit de « prier Dieu à la porte de l'église sur les marches d'entrée », si l'on ne peut pénétrer dans l'édifice en raison de la densité de la foule ou si les portes sont fermées » (interprétation de la visite d'une église en vue de l'obtention d'une indulgence). Mais, commente Mgr Bride : « Si la concession de l'indulgence précise qu'il faut visiter une chapelle, un autel ou une image qui se trouve à l'intérieur de l'église, il ne suffit pas de prier devant la porte ; il faut arriver au moins jusqu'à l'entrée de la chapelle ou s'approcher de l'autel ou de la statue » (*Op. cit.*, col. 1533). On se réjouit que le Droit Canon ait tout prévu : « Les muets gagnent les indulgences attachées à des prières publiques en se joignant aux fidèles qui prient rassemblés... Quant aux prières privées, il suffit qu'ils se les rappellent mentalement, ou encore qu'ils en parcourent le texte des yeux » (col. 1534).

Toutes ces déterminations qui emplissent quatre colonnes finissent par inquiéter. D'autant plus qu'on nous a appris plus haut que nul ne sait ce que signifie le « tarif » des indulgences : « L'Eglise détermina cette remise [de la peine temporelle] par référence aux tarifs pénitentiels qui étaient en vigueur (jours ou années) lorsque les indulgences firent leur apparition... Et elle continua de le faire, alors même que, l'usage de ces pénitences ayant disparu, l'ancienne formulation ne répondait plus à rien de saisissable. Cette pratique met les théologiens dans l'embarras », conclut pudiquement J.-C. Didier (*Op. cit.*, col. 1525). Mais non pas la S. Pénitencerie qui, par un décret du 20 juillet 1942, réévalua les pouvoirs des évêques, métropolitains et cardinaux en matière d'indulgences (respectivement cent, deux cents et trois cents jours contre les cinquante, cent et deux cents jours que la S. Congrégation des indulgences leur avait concédés en 1903).

L'inquiétude ne fait qu'augmenter lorsqu'on voit introduire en théologie, sans plus d'explication, les notions de « peine temporelle » et de « trésor ». Cette dernière idée fait irrésistiblement penser que la religion ne se débarrassera pas facilement d'une attitude commerciale (bancaire) : « L'idée du « trésor » comporte deux éléments nou-

veaux [par rapport à celle de la communion des saints] : les mérites des saints constituent non plus seulement un titre à l'appui de leur intercession personnelle, mais une valeur de compensation, sorte de monnaie d'échange, directement et immédiatement utilisable ; l'Eglise a le droit d'y puiser » (*Op. cit.*, col. 1524).

***

Faut-il voir dans les indulgences une pratique ecclésiastique désormais sans signification ? Ce serait traiter trop légèrement une donnée que le Concile de Trente n'a sans doute pas mise au rang des vérités de la foi, mais qu'il a suffisamment défendue pour que quelque chose d'important et de significatif dans une attitude croyante y fût engagé.

L'indulgence est la remise de la peine temporelle due au péché, disent les catéchismes et le Droit canonique précise : les indulgences « sont la remise devant Dieu de la peine temporelle due pour les péchés, déjà pardonnés quant à la coulpe. L'autorité ecclésiastique les concède en les puisant dans le trésor de l'Eglise, pour les vivants sous forme d'absolution, pour les morts sous forme d'intercession » (Can. 911). L'indulgence est liée à cette donnée humaine, reprise dans l'attitude religieuse, et malheureusement exprimée sous la notion juridique de peine, que le pardon ne va pas sans déterminer une attitude nouvelle à l'égard de celui dans l'amitié duquel on est ainsi réintégré: l'homme qui a trompé sa femme et qui a reçu d'elle son pardon inclut en son amour les résonances du passé infidèle. Il agit de telle sorte que, dans la réciprocité nouvelle, le passé d'infidélité ne soit pas oublié, mais devienne la source d'un amour plus pur. Dans la relation avec Dieu, c'est cela que signifie la « satisfaction » : elle est la reprise douloureuse, dans l'amitié divine retrouvée, de ce qui fut un passé de rupture. La reconstruction d'une fidélité sur le fond d'une infidélité passée est chose pénible. Le « pénible » n'est pas infligé de l'extérieur : il est immanent à la réciprocité aimante dont la vérité humaine ou religieuse est de ne pas faire abstraction du passé. On comprend le risque qu'il y a à objectiver en « peines juridiques et extérieures » ce mouvement ou cette réciprocité, ce processus de la satisfaction pénitentielle. C'est ce risque qui est encouru lorsqu'on parle de peine temporelle. Et ce malentendu explique la commercialisation : j'ai une dette à acquitter ! l'emprunt à un « trésor » me la supprime. Cependant l'abus n'exclut pas la légitimité d'une manifestation extérieure de l'attitude intérieure.

L'indulgence doit donc être comprise dans le sens même où nous venons d'entendre la satisfaction : elle est le signe pratique que

la réciprocité aimante, mais douloureuse, entre le pécheur pardonné et son Dieu, ne se vit pas dans l'intimité solitaire. Certes, elle tient sa vigueur de la source unique qu'est l'Amour du Christ, manifesté en sa Passion. Mais elle est portée par la communion des saints et elle s'inscrit dans la communauté ecclésiale. Membre de l'Eglise, je suis par le Christ identifié mystiquement à Lui, et c'est Lui qui, en moi et par moi, accomplit la reprise lente et douloureuse de mon passé pécheur. Ainsi l'indulgence marque que la satisfaction, qui autrefois dans la pénitence publique était ecclésiale, est aujourd'hui encore ecclésiale, en vertu même de la Passion de Jésus-Christ, satisfaction parfaite, puisque reprise unique et définitive du passé pécheur de l'humanité comme telle.

Ainsi l'indulgence, comme la satisfaction, fait partie du complexe pénitentiel de l'Eglise terrestre. L'une et l'autre n'ont plus guère de résonances dans la mentalité chrétienne : le juridisme exagéré a tué leur signification théologique et leur nécessité chrétienne. Serait-ce trop demander que de souhaiter que le système actuel, qui cache la véritable signification de la pénitence en catholicisme, soit réformé de telle sorte que soient révélés l'aspect personnel et l'aspect ecclésial du processus chrétien de la réintégration dans l'amitié de Dieu, sans aucun reniement abstrait du passé ? Nous osons espérer que le Concile, qui a déjà tant fait pour libérer l'Eglise du poids de superfétations inessentielles, donnera aux chrétiens le sens de la communion des saints dans la pénitence elle-même.

Christian DUQUOC, o. p.

CONFESSION ET DIRECTION DANS L'ÉGLISE ORIENTALE

En Orient, tout comme en Occident, le péché est, hélas ! la loi normale de l'humaine fragilité ; et, dans les deux parties de la chrétienté, on n'a pas trouvé d'autre moyen que de s'en repentir et s'en confesser. Mais prenez la peine d'ouvrir les livres liturgiques orientaux, scrutez le sens des prières rituelles ; surtout mêlez-vous intimement à la vie des communautés, tâchez de pénétrer dans l'âme de ces braves gens qui viennent, à l'époque du grand Carême, sagement accomplir leur traditionnelle obligation, efforcez-vous de saisir leur psychologie, leur manière de juger et de sentir en face du problème du péché. Vous ne tarderez pas à vous rendre compte que, beaucoup plus encore qu'une pratique sacramentelle assez différente, c'est une mentalité qui vous sépare d'eux.

Un fait, tout d'abord, ne pourra pas ne pas s'imposer à votre attention. Si l'on excepte les communautés catholiques, hélas ! bien peu nombreuses encore au regard de la masse des orthodoxes, et dans lesquelles l'apport de la pratique occidentale moderne se fait nettement sentir, il faut reconnaître que les chrétiens orientaux, dans leur ensemble, ignorent la confession fréquente. On ne rencontre pas, comme dans les paroisses de l'Occident latin, à côté des immanquables « pascatins », des groupes plus ou moins nombreux de fidèles assidus à fréquenter les sacrements. La très grosse majorité des orthodoxes, hommes, femmes ou enfants, ne connaît que la confession pascale, sans compter évidemment la confession sur le lit de mort, à laquelle même les moins chrétiens tiennent

absolument et qui ne rencontre pas les difficultés auxquelles elle se heurte si souvent en nos pays d'Occident.

Les gens très pieux, eux, se confessent tout au plus cinq ou six fois l'année, soit généralement au début du grand Carême et de nouveau à la fin, vers la Semaine Sainte, puis aux trois autres petits carêmes des saints Pierre et Paul, de l'Assomption et de Noël. Ajoutez-y, si vous voulez, le jour de la fête du saint dont vous portez le nom, et encore la circonstance d'un pèlerinage en quelque sanctuaire réputé, et c'est tout ; vous ne sauriez vous permettre davantage sans vous singulariser. Les moines eux-mêmes et les séminaristes ne connaissent pas d'autre fréquence.

D'ailleurs, la confession n'est conçue que comme liée à la communion. L'idée ne saurait venir à personne d'aller demander l'absolution à un prêtre dans le seul but de recouvrer l'état de grâce ou de purifier sa conscience, et encore moins par exercice d'ascétisme ou dans un désir de direction spirituelle. Pas plus qu'on n'oserait s'approcher de l'Eucharistie sans confession préalable, on ne recourra au sacrement de pénitence si l'on n'a pas à communier. Et ceci explique déjà en partie le caractère de formalisme qu'on sera tenté de reprocher à la pratique pénitentielle orientale. Il est fatal, en effet, que ce qui est conçu uniquement comme une préparation obligatoire à la réception de l'Eucharistie perde quelque peu de son importance intrinsèque chez les âmes qui ne sont pas spécialement pieuses, et devienne pour certains un exercice passablement mécanique.

De fait, il faut avouer que la confession paraît bien un peu noyée dans cet ensemble de pratiques de dévotion et d'ascétisme que les Russes nomment « *goviénié* » et qui est de tradition pour tout bon orthodoxe se préparant à la sainte Communion. Pendant plusieurs jours, souvent la semaine entière qui précède sa « participation aux saints mystères », le fidèle s'abstient de toute distraction mondaine, fréquente l'église, récite, s'il est suffisamment lettré, le « grand canon pénitentiel » ou autres prières, observe un jeûne rigoureux ; c'est

normalement le dernier jour du « *goviénié* », le soir, qu'il va se confesser ; dès lors, il sera tenu au jeûne eucharistique proprement dit, jusqu'au moment où, à la liturgie, il recevra le Corps et le Sang du Seigneur. On voit tout ce qu'une telle pratique, si elle est bien observée, peut apporter de solide dévotion et de sérieux à l'accomplissement du devoir pascal. Mais on conçoit que les pénitents puissent en arriver inconsciemment à ne considérer dans l'aveu des péchés et l'absolution qu'une des formes, bien qu'évidemment la plus nécessaire, de cette laborieuse gymnastique spirituelle. Et l'on conçoit aussi que tenir à la stricte observation du « *goviénié* », c'est sacrifier par le fait même la fréquence dans l'usage des sacrements. Cependant, suivons notre pénitent, dûment préparé par plusieurs jours de retraite, dans sa recherche de l'absolution. Et, pour rester dans la note commune, prenons comme sujet de nos observations ni un paysan sans culture, ni une âme très affinée, mais l'orthodoxe moyen, tel que l'ont façonné plusieurs siècles de vie religieuse au type traditionnellement fixé.

Nous voici vers la fin du grand Carême, soit, par exemple, le « samedi de Lazare », qui est la veille du dimanche des Rameaux ; car c'est cette dernière fête qui marque généralement le point culminant des confessions pascales. Notre homme, ayant eu soin, au préalable, selon le bel usage chrétien, de demander pardon à ses proches de toutes ses offenses et manquements, se met en route pour l'église. Car ne croyez pas qu'il va aller, comme cela se pratique facilement en Occident, trouver un prêtre chez lui, pour se confesser dans sa chambre ou encore dans la sacristie ou quelque local attenant. Le sacrement de pénitence, en règle générale, ne saurait se recevoir que dans l'église, et tout autre lieu serait indécent.

Ne pensez pas non plus que ce pécheur va se mettre en quête d'un confesseur inconnu, dans une autre paroisse qui n'est pas la sienne, afin de n'être pas gêné dans l'aveu de ses fautes. L'oriental ne connaît pas ces subtilités. C'est à son pasteur qu'il s'adressera. Si même l'église est assez importante pour avoir plusieurs desservants, il aura depuis longtemps choisi parmi eux celui qu'il appellera son « père spirituel »,

et il ne se permettrait pour rien au monde de lui être infidèle. Le cas n'est pas tellement rare de rencontrer d'honnêtes et pratiquants chrétiens, qui, à la dernière fête de Pâques, auront omis l'accomplissement de leurs devoirs. Ne les taxez pas de négligence, car si vous les interrogez, vous apprendrez que la raison de leur abstention est qu'ils n'ont pu pour quelque motif joindre leur père spirituel ; alors ils ont jugé préférable d'attendre l'année suivante. Abus, sans doute, mais qui est caractéristique d'un état d'esprit.

Pour en finir avec cette question du confesseur, notons qu'en Orient tout aussi bien qu'en Occident, il faut, pour avoir le droit d'absoudre, être pourvu d'une juridiction spéciale de l'évêque. Le cas est même assez fréquent et pas du tout infamant de prêtres adonnés aux seules fonctions liturgiques sans avoir le pouvoir de confesser ; il est normal, pense-t-on, que les « pères spirituels » désignés soient seulement des gens aux mœurs graves, d'un certain âge et d'expérience, pour la plupart appartenant au monachisme. Quant à ceux qui confesseraient sans délégation épiscopale, le rituel, se référant aux canons 6 et 43 du Concile du Carthagène, les avertit que non seulement ils seraient soumis à une censure, mais que les absolutions données seraient invalides.

Arrivé dans l'église, l'honnête orthodoxe, après avoir prié et s'être prosterné devant les icônes, ira attendre son tour derrière la file des pénitents. A-t-il songé à examiner sérieusement sa conscience ? C'est peu probable. Peut-être, chez lui, en ces derniers jours de discipline pénitentielle, a-t-il rappelé à sa mémoire quelques-unes de ses principales transgressions de l'année. Peut-être tel péché caractérisé n'a-t-il pas cessé de faire sentir à sa conscience la morsure du remords, et tout à l'heure, il avouera au prêtre qu'il en est « tourmenté ». Mais l'idée ne lui sera pas venue de faire un examen général et détaillé, s'interrogeant méthodiquement sur l'ensemble de ses obligations. Il aura beaucoup plus cherché à créer en son âme ce que l'on appellerait le « climat » spirituel de la pénitence, c'est-à-dire ce sentiment fait de douleur, de repentir et d'attendrissement pieux qu'on nomme la componction du cœur.

Or nous avons en vue, remarquons-le bien, le fidèle moyen, qui n'est pas sans une certaine formation religieuse. Si nous voulions parler des paysans ordinaires, hommes ou femmes, il faudrait dire que, sur cent qui viennent se confesser, cent n'ont pas institué le plus sommaire examen de conscience, ne se sont pas demandé, avant de se trouver en présence du prêtre, ce qu'ils vont lui dire. En leur mentalité, cela n'a pas d'importance. Une seule chose compte : avoir le cœur touché, et c'est ce sentiment seul qui assure la justification.

A plus forte raison le pénitent est-il absolument incapable de discerner ce qui, en lui, est péché véniel ou péché mortel. Aussi bien les théologiens officiels de son Eglise se sont-ils toujours refusés avec la plus vertueuse indignation à admettre cette distinction, qu'ils traitent de subtilité scolastique. On est pécheur parce qu'on a offensé Dieu. Qu'on ait donc le sentiment de sa culpabilité, qu'on regrette ses fautes : il serait impie d'aller plus loin et de prétendre se justifier soi-même en taxant un péché de léger. Mieux que cela : les fautes involontaires peuvent-elles vraiment se distinguer des volontaires ? L'Eglise orientale, en tout cas, dans ses textes liturgiques, les place sur le même plan, soit qu'elle supplie le Seigneur de pardonner aux défunts leurs péchés « volontaires ou involontaires », soit que, dans la prière qui sert d'équivalent à l'acte de contrition, elle fasse prier le pénitent, pour que Dieu lui pardonne toutes ses transgressions, « les volontaires et les involontaires, celles en parole et celles en actions, les conscientes et les inconscientes, celles du jour et celles de la nuit, celles en esprit et celles en pensées ». Ainsi tout ce qui a un caractère de souillure devant Dieu, que cela provienne de la fragilité ou de la malice, que la matière en soit grave ou légère, que la volonté y ait plus ou moins ou pas du tout de part, tout cela est indistinctement saisi par le même acte du cœur plus que de l'esprit. Que le pécheur surtout n'ait point l'orgueilleuse présomption d'exercer sur ce fond trouble de son âme une acribie intellectuelle ici fort déplacée ; car il ne vient pas se juger mais s'accuser ; et, si tout son passé coupable lui affleure aujourd'hui à la conscience, c'est unique-

ment pour que de ce fumier naisse la divine fleur de la componction. N'allez donc pas, naïf casuiste aux conceptions juridiques, lui demander quels sont ses péchés les plus graves. Quelle question ! Il ne le sait pas et ne veut pas le savoir. Il sait seulement que certaines de ses fautes pèsent sur son cœur d'un poids plus lourd, et ce sont celles-là qu'il dira ; n'essayez pas surtout de lui expliquer que ce sont là péchés véniels et que certains actes de sa vie, qu'il tait, sont beaucoup plus graves objectivement. Puisque ces derniers excitent en lui moins ou pas du tout de remords, il est et restera persuadé qu'ils peuvent ou même doivent être négligés dans l'accusation. Et ne dites pas que votre pénitent a la conscience faussée. Il juge seulement d'un autre point de vue : ce n'est pas l'offense de Dieu ou la violation objective de la loi qu'il considère dans l'acte du péché ; c'est son iniquité à lui qui est au centre de sa douloureuse méditation et lui tire des larmes, c'est d'avoir souillé en lui l'image de Dieu qu'il a le cœur oppressé.

Incapable de discerner la gravité de ses fautes, le pénitent, par le fait même, ne saura pas dire s'il est en état de grâce ou non. Cette question, qui est à la base de toute vie religieuse pour un occidental, apparaît à notre oriental comme impossible à résoudre d'une manière certaine, je dirai presque comme inconvenante ; car peut-il y avoir plus intolérable orgueil, à son sens, que de naïvement se proclamer soi-même « en état de grâce » ? Il viendra donc se confesser par besoin intime de pardon et de pureté, pour être digne de communier au Corps et au Sang du Christ ; mais il ne connaîtra pas l'angoisse de son frère d'Occident, soucieux, dès qu'il a tué en lui la vie divine par un péché mortel, de recourir à l'absolution sacramentelle pour la recouvrer. Assez floue est la théologie même de la grâce dans les Eglises d'Orient ; encore plus indéterminée est la notion pratique que s'en font les fidèles. Et c'est jusque-là, nous semble-t-il, qu'il faut aller, pour comprendre d'une part, leur réaction en face du péché et la conception subjective qu'ils en ont, et, d'autre part, l'usage assez formaliste, même chez les plus pieux, du sacrement de pénitence.

Pendant que nous nous sommes efforcés de pénétrer indiscrètement dans la psychologie du bon orthodoxe en quête d'absolution, voici cependant que son tour est venu de se présenter devant le prêtre. Celui-ci se tient debout à côté d'un « analoge », ou petit pupitre supportant la croix et le livre des Evangiles, placé un peu à part dans l'église ou bien devant l'iconostase. Il est revêtu de l'*epitrakhil,* sorte de longue étole posée directement sur sa soutane aux larges manches. Peut-être, comme il y a beaucoup de confessions aujourd'hui, et qu'une station debout de plusieurs heures est bien fatigante, concédera-t-il à l'humaine fragilité le secours d'une chaise; et personne ne saurait s'en scandaliser, pourvu évidemment qu'il se lève chaque fois pour prononcer la formule d'absolution. Quant au pénitent, il ne saurait être que debout devant le pupitre, ne cessant, tout le temps de la confession, de tenir les trois premiers doigts de la main droite réunis entre eux et appuyés sur le pied de la croix. Pour recevoir l'absolution, il se mettra ordinairement à genoux.

Le rite de la confession est, dans les eucologes, assez long et compliqué; avant d'en arriver à l'audition des péchés, le prêtre aurait dû commencer par toute une suite de prières, récitant lui-même le psaume *Miserere,* des tropaires et deux oraisons, et exigeant de son pénitent la récitation du *Credo.* Mais les rubriques n'ont pas la précision du rite latin et il est toujours loisible au prêtre de raccourcir à sa guise. En particulier, lorsque les pénitents se succèdent en série, il est bien évident qu'il suffira de dire ces prières une fois pour toutes, avant de commencer la confession du premier. Ainsi donc, se bornant à se signer trois fois, et ajoutant, s'il le désire, une grande prostration jusqu'à terre, voici notre homme amené à entrer sans préambule dans l'aveu de ses fautes.

N'attendez rien qui ressemble, même de loin, à la confession d'un occidental bien stylé. Pas d'énumération de péchés savamment ordonnée; pas d'indication de circonstances aggravantes ou « changeant l'espèce », comme l'on dit dans le langage théologique; pas même d'allusion à la fréquence des fautes commises. Ce sera plutôt un état d'âme qui vous sera

exposé, avec ses tares et ses tentations, mais aussi avec ses dispositions subjectives, ses doutes, et, pourquoi pas ? ses vertus. Il y aura, en cette « conversation spirituelle » (car c'est là le nom exact qu'il convient de lui donner) beaucoup de sincérité, du sentiment, des larmes peut-être, de la componction du cœur ; mais vous ne sauriez obtenir ni rigueur, ni méthode, ni vraie exactitude dans l'exposé des péchés, et il faudra bien que vous en preniez votre parti.

Je sais bien que, dans les rituels slaves et roumains, on trouve un modèle d'interrogation détaillée laissant supposer que le Père spirituel doit se rendre compte de toutes les circonstances, « observant soigneusement, dit le texte, la différence des personnes et établissant en conséquence son enquête : car autre est un homme versé dans les choses spirituelles et autre un homme du peuple, autre un moine et autre un séculier, autre un jeune et autre un vieillard ». Mais il s'agit là d'un apport de provenance occidentale, inséré dans les livres liturgiques par Pierre Moghila en 1646. On ne trouve rien de semblable, en tout cas, dans les textes grecs, qui se bornent à indiquer trois des péchés les plus énormes. Et il faut bien avouer que la tentative du métropolite de Kiev pour aboutir à plus de précision semble avoir eu peu de résultats pratiques ; l'esprit du peuple est resté ce qu'il était avant lui. Si nous voulions poursuivre notre enquête, non parmi les âmes déjà quelque peu formées, mais parmi ceux que les théologiens appellent d'une manière assez dédaigneuse les « rudes » — et ils sont la grande majorité — notre étonnement se nuancerait peut-être en sentiment d'effroi. Car ils sont là, venus parfois par centaines pour accomplir leur devoir pascal. Et avec tous, sans en excepter un seul, c'est exactement la même scène qui se répète. Le pénitent est devant vous, les trois doigts posés sur la croix, et il garde un silence obstiné. Vous l'interrogez : se rappelle-t-il quelques péchés commis pendant cette année ? Il vous répondra : « J'ai péché en tout, mon Père ». Désireux de l'aider à bien faire les choses, vous vous déterminerez alors à lui poser quelques questions. Et ce sera toujours le même invariable refrain, qui revient, triste et fatal comme un glas :

« J'ai péché en tout ! ». Il faudra que vous vous battiez littéralement avec lui pour qu'il consente enfin à vous répondre par oui ou par non. Vous serez bien obligé de vous borner à quelques interrogations parmi les plus importantes ; et vous aurez fort nettement perçu que, ça et là, il aura répondu passablement à l'aventure, non par manque de sincérité, mais parce qu'il ne savait pas trop que dire et que votre insistance l'a dérouté. Si une telle séance dure plusieurs heures, vous en sortirez tout rompu, physiquement courbaturé et moralement épuisé, déçu en votre zèle apostolique, mais heureux tout de même d'avoir amené au Seigneur des âmes dont sans doute il n'exige pas davantage.

Et, après tout, est-il bien sûr que ces pauvres gens, en dépit de leur aveu déficient, le cèdent en vraie valeur religieuse à leurs frères d'Occident, meilleurs classificateurs et casuistes avisés ? Ne possèdent-ils pas l'essentiel, l'humble sentiment de leur culpabilité devant Dieu ? Et n'est-ce point le même sentiment qui arrachait un jour à saint Pierre, un authentique oriental, une confession de tout point semblable à la leur : « Seigneur, éloignez-vous de moi, car je suis un homme pécheur » ?

Pour en finir avec ce chapitre de l'intégrité de l'accusation, signalons que l'usage des absolutions générales n'est pas, comme dans la pratique occidentale, limité aux cas extrêmes. Il n'est pas rare de voir toute une école ou institution quelconque admise de la sorte aux sacrements. Nous avons assisté un jour à une cérémonie de ce genre dans une colonie de vacances de petits Russes. Ils étaient une soixantaine d'enfants de huit à seize ans. Le prêtre, un des membres les plus distingués du clergé orthodoxe, leur fit un examen de conscience en commun ; il passait en revue chacun des commandements de Dieu, qu'il expliquait brièvement, et, chaque fois, tous les enfants concluaient en chœur : « Oui, nous sommes pécheurs ». Il termina par une petite exhortation au repentir et au ferme propos et annonça qu'il allait leur donner l'absolution. Cependant, avant de prononcer la formule, il demanda s'il n'y en avait pas parmi eux qui ayant des péchés plus lourds sur

la conscience, désiraient se confesser en particulier, et les invitant à venir se ranger à part, contre le mur. Nous n'oublierons jamais comment, sans une minute d'hésitation, trois jeunes gamins qui avaient été mêlés à une affaire de vol et déjà fortement punis du point de vue disciplinaire, sortirent des rangs et, sous les yeux de leurs camarades, allèrent se placer contre le mur d'abjection. Quatre ou cinq, après avoir manifesté quelque indécision, encouragés d'ailleurs par le Père, les suivirent. Puis, à ceux qui étaient restés, l'absolution générale fut accordée ; de sa main gauche, le prêtre, d'un geste symbolique, étendait son *épitrakhil* au-dessus de leurs têtes inclinées, tandis que sa droite les bénissait.

Dans la conscience de l'orthodoxe, le ferme propos se trouvera plus avantagé que l'intégrité de la confession. Car nous ne sommes plus ici dans l'ordre du logique, du précis, du juridique ; nous nous mouvons dans le royaume du cœur, de ces dispositions subjectives que les Russes ont nommées d'un terme intraduisible, le « *nastroïénié* ». Or, quand on vient se confesser et qu'on le fait dans un sentiment de componction, c'est évidemment qu'on a un désir, peut-être pas très précis et pas très éclairé, mais certainement sincère, de pureté de conscience et de sainteté de vie.

Par contre, et toujours pour la même raison, si la confession amène quelque question délicate de restitution, nous voici aventurés sur un terrain bien mouvant. Il se peut que le fidèle, en un bel élan de repentir et d'amour, déclare vouloir se défaire de l'objet dérobé. Il consentira encore volontiers ce sacrifice s'il ne lui est pas imposé et provient de sa générosité spontanée. Mais que l'obligation en pèse sur lui, sous peine de se voir refuser l'absolution, voilà ce qu'aura de la peine à accepter sa mentalité, rebelle à admettre l'immixtion du droit humain dans le domaine du transcendant et à transposer en termes de gros sous le grand précepte de l'amour du prochain. Supposons cependant l'aveu des fautes terminé, l'intégrité de la confession suffisamment assurée et toutes les questions épineuses heureusement réglées. Il ne restera plus au prêtre, avant d'absoudre son pénitent, qu'à lui adresser la

petite exhortation morale d'usage. Celle-ci, suivant le caractère commun de la pratique pénitentielle orientale, sera conçue en termes assez généraux : il sera parlé de l'amour du Christ pour les hommes, de la nécessité de la contrition, de la disposition que l'on doit avoir de mener une vie droite et sainte.

Nous voici arrivés au point culminant de l'acte sacramentel. Le pénitent est dans les dispositions subjectives requises. C'est alors qu'il pourra être absous de ses péchés. Il se met à genoux, ou, s'il préfère rester debout, il s'incline profondément au-dessus du livre des Evangiles. Le prêtre lui recouvrant la tête de son *épitrakhil* et lui imposant la main pardessus, lit alors la formule ou plutôt les formules d'absolution. L'une, la première, de beaucoup la plus ancienne et traditionnelle dans tous les rites orientaux, est conçue sous forme déprécative : on y supplie le Seigneur miséricordieux d'accorder à son serviteur N. le pardon des péchés, lui remettant toute faute volontaire et involontaire et le réunissant à la sainte Eglise. La seconde, que les Grecs ne connaissent pas, est, chez les Slaves et les Roumains, d'importation relativement récente. C'est encore Pierre Moghila qui l'a introduite dans les eucologes, sous l'influence des conceptions théologiques occidentalisantes de l'Académie de Kiev. Elle n'est que la traduction presque littérale de la formule d'absolution latine ; en en prononçant les derniers mots : « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », le prêtre trace un signe de croix sur la tête du pénitent.

Le pécheur est donc absous ; tout semble terminé. Or nous n'avons rien dit de la pénitence sacramentelle, que le confesseur, pensons-nous, aurait bien dû lui imposer avant de lui remettre ses péchés. Est-ce à dire qu'il l'a oubliée ? Pas nécessairement ; mais c'est d'ordinaire après l'absolution que ce point secondaire peut être réglé. Et encore les confesseurs omettent-ils facilement de charger leurs pénitents de ce poids jugé inutile. La plus grande liberté est laissée sur ce point à chaque prêtre qui, en bon médecin, jugera de chaque cas particulier, d'après les circonstances concrètes. En pratique, les pénitents ordinaires, surtout les gens pieux et fidèles, seront épargnés. L'*épi-*

timie sera réservée à ceux qui, armés par ailleurs d'une foi assez forte pour porter le châtiment, ont quelque faute spécialement grave à expier. Elle consistera en certaines prières, prostrations ou bonnes œuvres selon leurs moyens. Il est évident, en tout cas, que les exemples d'*épitimie* suggérés par le rituel se rapportent à une discipline primitive depuis longtemps périmée. Il y est question de plusieurs années de pénitence, pendant laquelle on reste exclu de la participation aux saints mystères. Il est juste d'ailleurs d'ajouter que le même rituel prévoit des succédanés de cette laborieuse ascèse. C'est ainsi qu'un certain nombre de prostrations, l'aumône, le jeûne des mercredis et vendredis, celui du lundi, sont cotés chacun comme équivalent à un an de pénitence, tandis que l'entrée dans un monastère remet le tiers de la peine et la simple vie commune la moitié. On reconnaît là l'exacte application du principe des indulgences, contre lequel protestent à tort certains orthodoxes mal informés, disposés à y voir une diabolique invention de l'esprit occidental.

Ce n'est point sans dessein que nous avons comparé le confesseur à un médecin. Voilà bien, en effet, l'unique point de vue sous lequel l'oriental atteindra son père spirituel. Tandis que la conception occidentale unit en sa personne la double fonction du juge et du médecin, il refusera obstinément, lui, d'introduire une notion juridique dans les rapports que seuls l'amour et sa volonté de repentir ont pu nouer avec le représentant du Christ. Et dans l'*épitimie* que celui-ci, confident librement choisi de ses misères, voudra peut-être lui imposer, il verra seulement un remède quelque peu amer mais salutaire, qui lui est prescrit pour la guérison de son âme, et certainement pas autre chose. De peine temporelle à porter, de « satisfaction vindicative », qu'on ne lui parle pas ; sa conception même de Dieu et de ses rapports avec l'homme lui ferait voir en ces « inventions de l'Occident » une sorte de blasphème. Il nous souvient de la véhémente indignation avec laquelle une Russe, cultivée et d'ailleurs ardente catholique, protestait contre la thèse de la satisfaction telle que l'enseigne l'Eglise. « Si mon fils, disait-elle, après m'avoir of-

fensée, venait humblement me demander pardon, est-ce que je m'estimerais moi-même si je prétendais encore exiger de lui un complément de châtiment ? Dieu est-il donc plus mauvais que nous ? » Il est certain que, pour une mentalité qui n'est pas la nôtre, ce point fera toujours difficulté. Et la raison est celle que nous avons tant de fois signalée : l'introduction du juridique dans les rapports avec Dieu répugne à l'oriental, heurte son sentiment du sacré, le révolte dans ce qu'il a de plus profondément enraciné en l'âme. C'est là un thème bien souvent traité par ceux qui se sont occupés de psychologie religieuse. On ne saurait en sous-estimer l'importance ; car n'est-ce point cette différence fondamentale de points de vue qui est à l'origine de tous les malentendus, de tous les froissements mutuels et finalement de la séparation des deux Eglises ? A chercher loyalement à se comprendre l'une l'autre, les deux « moitiés de la chrétienté » hâteront beaucoup plus le jour tant désiré de la réunion que par des montagnes d'écrits polémiques.

***

En Orient comme en Occident, le fruit du sacrement est en fonction des dispositions du sujet. Pour un orthodoxe aux besoins religieux assez réduits, la confession ne présentera qu'un caractère formaliste. Pour une âme profondément pieuse, au contraire, cet acte exprimera le plus intime de l'âme et unira directement à Dieu par les sentiments du repentir et de l'amour.

Il reste cependant que, dans un cas comme dans l'autre, comme aussi dans tous les cas intermédiaires, tout dépend presque exclusivement des dispositions subjectives du pénitent. Le rôle du prêtre est assez effacé ; il n'est là que pour recevoir, au nom du Christ, cette contrition qu'on lui apporte ; on ne vient à lui qu'à des intervalles peu rapprochés ; on lui dit à peu près ce que l'on veut. Il semble, en somme, assez peu mériter le nom de « père spirituel » qui lui est donné.

Or c'est ici que l'Orient, en son génie propre, a su trouver

une solution originale du problème, qu'il faut bien signaler si l'on ne veut pas négliger un élément important de la pratique pénitentielle orientale.

Les pieux orthodoxes, désireux de direction spirituelle, ne peuvent la trouver auprès de leur confesseur habituel ; ils iront donc la demander ailleurs, au vieux moine en renom de sainteté, qui est allé cacher dans un « skite » son désir de solitude et de prière et que les foules ont établi, bien malgré lui, leur guide spirituel. Tout a été dit sur ces *startsy* de l'Orient orthodoxe et surtout de la « sainte Russie », dont ils étaient les véritables éducateurs religieux. Dostoïevsky, en des pages inoubliables de son plus célèbre roman, a dépeint la figure du *starets* Zosime, et il nous montre l'influence spirituelle du saint s'étendant non seulement sur ses disciples immédiats et les autres moines, mais sur toute la ville et la contrée. Or, ce qu'il y a de frappant, chez le romancier comme dans la réalité, c'est que les séculiers viennent le consulter sur les choses de leur conscience sans éprouver le besoin de s'ouvrir à lui dans la confession. Ceci, qui à un occidental paraîtrait anormal, est quasi la règle en Orient. A chacun ses attributions et son domaine propre ; le pasteur sera pour le sacrement ; pour la direction proprement dite on s'adressera au *starets ;* et d'ailleurs à ce dernier on ne parlera pas que des choses de l'âme, mais en toute démarche on aura soin de recourir à lui ; a-t-on un placement à faire ou une fille à marier, on ira sans faute prendre son avis, et on le suivra.

C'est là une institution d'origine essentiellement monastique. Car, outre la confession sacramentelle, réglée par les canons et l'usage, la pratique de l'aveu spontané des moindres fautes était en grand honneur dans les communautés primitives. C'était un exercice d'ascétisme comparable à la « coulpe » ; seulement, au lieu de soumettre ses fautes au supérieur, comme dans les ordres religieux occidentaux, c'était à un moine de son choix que le candidat à la sainteté s'adressait, et souvent à quelqu'un qui n'était pas revêtu du caractère sacerdotal. Sans doute, avec le temps, le même personnage en arriva à joindre d'ordinaire les deux rôles de confesseur et de directeur

de conscience. Mais la distinction de principe demeura, même dans les monastères. Quant aux séculiers, — nous l'avons dit, — ils maintinrent beaucoup plus nettement la séparation des deux fors.

Car voici que le phénomène du recours aux *startsy* déborda bien vite les cadres de la vie monastique. Les laïcs épris de perfection comprirent que ce n'était pas le seul usage du sacrement de pénitence, quelque peu formaliste et restreint à des périodes fixes, qui pourrait les faire progresser. Alors ils vinrent, eux aussi, aux saints personnages dont ils entendaient vanter l'austérité de vie et la sagesse ; ils voulaient non pas recevoir l'absolution (car pour cela ils avaient leurs pasteurs ordinaires), mais entendre parler de Dieu et apprendre de ces heureux reclus l'art difficile de sauver son âme. Ajoutons que, dans les derniers temps, ce privilège de directeur de conscience ne restait plus réservé aux moines, mais même dans le clergé blanc (clergé séculier) certains pasteurs en renom de sainteté jouaient auprès de beaucoup le même rôle spirituel.

Si nous cherchons maintenant à saisir, dans les relations des fidèles avec les *startsy*, ce qui les caractérise en propre et les distingue des simples rapports de confession, il semble que nous pouvons nous arrêter à deux constatations.

Ne peut manquer de frapper, en premier lieu, la souveraine liberté qui préside au choix du directeur de conscience. Tandis qu'on se confesse à son prêtre de paroisse, et qu'on le fait en vertu d'une obligation ecclésiastique, tandis, en un mot, qu'on accomplit par là un devoir de la vie communautaire, on va au *starets* uniquement dans la mesure où on le veut et par pur désir de perfection personnelle. On fera parfois un long voyage pour aller consulter un moine renommé ; en cela, on n'écoutera que l'attrait de son cœur et le besoin de son âme.

Un second trait achève de classer le *starets* tout à fait à part du confesseur. On le choisit, non en vertu de son caractère sacerdotal, mais uniquement à cause des dons charismatiques qu'on croit reconnaître en lui. Ceci, sans doute, a toujours existé partout, et c'est saint François de Sales qui recommande de bien choisir « entre dix mille » son directeur. Mais

jamais le rayonnement des dons proprement surnaturels n'aura eu une telle puissance que dans l'Orient chrétien.



Comme dans toutes les grandes questions de la foi et de la vie de grâce, Orient et Occident se retrouvent donc ici ; le point de départ est le même, et le point d'aboutissement, grâce à Dieu, ne diffère pas trop. Mais assez sensiblement divers sont les chemins qui, à travers le dédale de la pénitence, mènent les âmes vers le salut. Ici, vous avez des notions plus claires, plus précises, une méthode plus combative ; vous observez surtout une intervention, qui parfois peut paraître un peu indiscrète, des rapports juridiques dans le domaine du divin. Là, beaucoup plus de liberté, d'indétermination ; l'usage du sacrement peut sembler trop formaliste ; le point de vue subjectif, le sentiment du cœur sera plus accentué que l'effort de la volonté. Ici, plus d'autorité est reconnue au ministre du sacrement, qui agit, conseille, dirige, interroge, juge en définitive et impose une peine proportionnée à la faute. Là, la confession semblera être beaucoup plus l'affaire du pénitent, le prêtre n'ayant guère autre chose à faire qu'à donner l'absolution, et encore sous la forme d'une prière, demandant à Dieu lui-même de daigner pardonner les péchés. Ici, le recours au sacrement est essentiellement un acte de l'individu, désireux de pardon. Là, c'est un devoir de vie sociale que, conformément aux canons, on remplit aux temps fixés et jamais en dehors d'eux. Ici, confession et direction sont normalement liées et s'appellent l'une l'autre. Là, elles sont séparées dans la pratique et même semblent répondre à deux besoins de l'âme nettement différents.

Mais, répétons-le, c'est le même Seigneur qui est atteint, et par le même moyen, celui que Lui-même a voulu confier à ses apôtres au soir de la Résurrection. Voilà qui compte autrement, pour l'unité foncière de la foi, que la diversité, d'ailleurs fort légitime, des points de vue et des mentalités.

Philippe DE RÉGIS, s. j.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

L'étude du P. de Régis a paru dans *L'Eglise et le pécheur*, Ed. du Cerf ; c'est avec l'aimable autorisation de cet éditeur que nous en avons publié ici une version légèrement abrégée. On pourra compléter cet exposé par deux autres articles de théologiens catholiques : C. VOGEL, « La discipline pénitentielle dans l'Eglise orthodoxe de Grèce », dans *Revue des sciences religieuses*, 1953, p. 374-399 ; I.-H. DALMAIS, « Le sacrement de pénitence chez les Orientaux », dans *La Maison Dieu*, n° 56 (1958), p. 22-29.

On lira également avec intérêt quelques textes récents d'auteurs Orthodoxes : Dans le volume collectif *Théologie du péché* (Bibliothèque de théologie II/VII), Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1960 : R.P. Vsevolod PALACHKOVSKY, « Confrontations à la doctrine de l'Eglise orientale sur le péché » (p. 453-517), spécialement la troisième partie : « Théologie et pratique actuelles », p. 485-517 ; R.P. Elie MÉLIA, « Le sacrement de pénitence », dans *Le messager orthodoxe*, n° 14 (1961), p. 25-35 ; R.P. Seraphim PAPACOSTAS, *Repentance*, Athènes, Ed. Zoè, 1958, 144 p. C'est l'un des livres les plus connus du célèbre directeur de la Confraternité Zoè (en anglais).

Pour une documentation d'ordre historique, se reporter à : M. JUGIE, « La pénitence dans l'Eglise grecque après le schisme », dans *Dict. théol. cath.*, XII, col. 1127-1138 ; C. KOROLEVSKIJ, « L'administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantin », dans *Stoudion*, II (1925), p. 36-45, 97-110, 129-136. Les textes liturgiques sont commodément présentés dans E. MERCENIER et F. PARIS, *La prière des Eglises de rite byzantin*. I, Chevetogne, 1937, p. 357-366, à compléter par « La pénitence dans le rit byzantin selon les livres liturgiques paléoslaves », dans *Irenikon*, VII (1930), p. 577-588 ; cf. aussi la revue *L'Orient syrien*.

R. B.

DANS LES ÉGLISES PROTESTANTES

RENOUVEAU DE LA CONFESSION PRIVÉE ET PENSÉE DES RÉFORMATEURS

I. THÉOLOGIE ET PRATIQUE D'AUJOURD'HUI

La redécouverte du sens communautaire et une réflexion ecclésiologique soutenue ont amené au sein des Eglises issues de la Réforme, depuis la seconde guerre mondiale, une reprise en considération de la confession privée. Un des maîtres spirituels de la nouvelle génération, Dietrich Bonhöffer, peu de temps avant de mourir dans un camp de concentration, écrivait :

> « Le Seigneur a donné aux siens le pouvoir de confesser les péchés et de les pardonner en son nom. *Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés, ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* (*Jean*, 20, 23). Par cette promesse, Jésus nous a donné la communauté et, dans la communauté, le frère comme un moyen de grâce. Le frère tient désormais la place du Christ. Je n'ai donc plus à me cacher devant lui. Mais devant lui seul dans le monde entier, il m'est permis d'être le pécheur que je suis, car c'est la vérité de Jésus-Christ et sa miséricorde qui règnent ici. Le Christ est devenu notre frère pour nous aider ; et désormais c'est notre frère qui par Lui nous devient un *Christ* avec toute l'autorité dont le revêt cette charge. Le frère est devant nous le signe de la vérité et de la grâce de Dieu. Il nous est donné pour nous venir en aide. Il entend la confession de nos fautes à la place du Christ, et il nous pardonne nos péchés à la place du Christ. Comme Dieu lui-même, il garde le secret

> de notre confession. Quand je vais me confesser à un frère, je vais à Dieu lui-même.
>
> L'invitation à se confesser à un frère et à recevoir le pardon fraternel au sein de la communauté chrétienne, est donc ainsi une invitation à accepter la grâce de Dieu dans l'Eglise »[1].

Cet appel à se confesser au frère pour en recevoir l'assurance de la miséricorde du Père fut répété par de nombreux théologiens, des luthériens comme Böhme, Stählin, Asmussen, etc., des réformés comme Thurneysen, J.-D. Benoît, Max Thurian, etc.[2]

Disons de suite pour le lecteur catholique, souvent mal informé, que ces apologies de la confession venaient au secours d'une institution qui jamais n'avait complètement disparu au sein des Eglises issues de la Réforme. L'aveu des péchés et l'absolution du pasteur se sont toujours pratiqués dans les communautés de bonne orthodoxie luthérienne (comme au Hanovre), et la confession comme exercice de préparation à la « confirmation » était assez largement demeurée en usage. Les différents *revivals* de la foi réformée (méthodisme, *réveil* de Genève au XIXe siècle avec Vinet, *réveil* français) s'étaient accompagnés d'un retour aux pratiques pénitentielles. Cependant ces dernières, avant la guerre de 1939, menaçaient fort de tomber en désuétude. Le mouvement actuel, encouragé par les auteurs que nous venons de citer, se présente précisément comme une contre-offensive. Ses résultats sur le plan de la vie des paroisses n'ont rien de spectaculaire. Bien des personnes, au courant de ce qui se passe à l'intérieur du protestantisme,

---

1. Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire* (trad. Ryser), Neuchâtel-Paris, 1955, p. 112-113.

2. W. BOEHME, *Beichtlehre für evangelische Christen*, Stuttgart, 1956 ; H. ASMUSSEN, *Vergebung der Sünden*, Göttingen, 1940 ; E. THURNEYSEN, *Doctrine de la cure d'âme* (trad. Casalis), Neuchâtel-Paris, 1958 ; J.-D. BENOIT, *Direction spirituelle et protestantisme*, Paris, 1940 ; M. THURIAN, *La confession*, Neuchâtel-Paris, 1953 (2e éd. 1962). On trouvera une bibliographie abondante dans un livre auquel nous avons beaucoup emprunté : L. KLEIN, *Evangelisch-lutherische Beichte*, Paderborn, 1961.

ignorent qu'il y a des protestants qui se confessent. En Allemagne pourtant ils sont assez nombreux à le faire pour qu'on ait récemment publié à leur usage plusieurs brochures ou feuilles détachées d'examens de conscience ; les prescriptions données aux architectes pour la construction des églises évangéliques notent que les sacristies doivent être assez vastes, pour y permettre l'audition des pénitents ; des affiches renseignent les fidèles sur les heures où leurs pasteurs sont à leur disposition, etc. Comme on peut s'y attendre, les mouvements de jeunesse, les centres de retraites, les fraternités et les communautés sont par excellence les milieux du renouveau de la confession chez les protestants, et cette fois pas seulement en Allemagne luthérienne, mais aussi en France, en Suisse, etc.

Pour beaucoup de protestants la confession ne se présente pas comme une institution régulière, mais comme un *événement,* qui survient, au terme d'une *cure d'âme* en particulier. Il faut noter toutefois que les auteurs récents, tout en établissant un lien entre *cure d'âme* et confession, prennent bien soin de les distinguer[3].

Le renouveau de la confession privée a reçu un précieux encouragement quasi-officiel du *Kirchentag* de Francfort en 1956 (on sait qu'un *Kirchentag* est le grand rassemblement des protestants allemands, organisé par la fédération de leurs Eglises, l'*E.K.D.*). Au cours de cette manifestation, le vœu fut émis que les pasteurs soient formés en vue de pouvoir entendre utilement la confession des fidèles. En même temps plusieurs locaux étaient disposés dans la ville pour accueillir les pénitents et l'expérience montra que le nombre de ceux-ci dépassait de beaucoup les prévisions. Plusieurs orateurs avaient fait le joint entre la pratique recommandée et le thème général du Congrès : *Réconcilions-nous avec Dieu.* « Nous ne pouvons trouver la croix du Christ si nous avons peur d'aller là où on la trouve, c'est-à-dire là où le pécheur affronte publiquement la mort, et nous refusons de porter la croix si

3. Cf. Thurneysen, Benoit, Thurian, *op. cit.*

nous avons honte d'accepter la mort ignominieuse du pécheur dans la confession », avait dit le surintendant Schönherr de Brandebourg.

La confession qui se pratique dans les paroisses allemandes et ailleurs dans les milieux luthériens ou réformés comporte accusation des péchés et absolution selon une formule liturgique. Mais ne nous y trompons pas : cette confession entend bien être une confession *évangélique* et se distinguer nettement de la confession *catholique*. La restauration pénitentielle n'est pas la réintroduction d'une coutume romaine, mais un acte de fidélité envers les Réformateurs : car les Réformateurs ont parlé de la confession, et tout autrement que la grosse majorité des catholiques et bon nombre de protestants ne l'imaginent. Indiquons maintenant les grands traits de leurs positions, puisque aussi bien c'est à elles que se réfèrent les promoteurs de l'actuel renouveau.

II. LA CONFESSION ÉVANGÉLIQUE SELON LES RÉFORMATEURS

A première vue, on doit le dire, la tradition calviniste paraît bien peu favorable au maintien de l'absolution privée. La *Confession de La Rochelle* (1559, organisation des premières Eglises réformées françaises) ne mentionne la confession auriculaire que pour la rejeter parmi les pratiques humaines qui se veulent substituer à la foi seule justifiante. Le *Catéchisme de Heidelberg* (1563) et la *Confession helvétique postérieure* (1566) font une place à l'entretien particulier entre le pécheur et son pasteur pour la « consolation » des consciences, semblant bien se réduire à la perspective d'une simple direction spirituelle. Les plus ardents des *religionnaires* français du XVIe siècle aimaient à dire qu'ils ne se « confessaient qu'à Dieu »[4]. Mais Calvin, sans vouloir sur ce point rien imposer, souhaitait « que les brebis se présentent à leur pas-

4. On en a confirmation, par exemple, dans le récit des martyrs lyonnais de 1553 ; cf. *Epoques de l'Eglise de Lyon*, Lyon, 1827, p. 113.

teur, quand il est question de venir à la cène », et il ajoute : « L'absolution particulière n'a pas moins d'efficace et n'est pas moins fructueuse (que la confession générale dans l'Eglise), lorsque ceux qui ont besoin de confirmation en leurs consciences en usent » (*Institution chrétienne,* III, c. 4, 14). Une pratique protestante de la confession peut donc légitimement se réclamer de Calvin pourvu qu'on comprenne avec J.-D. Benoît qu'il s'agit « d'une confession toute spontanée, libre, faite soit par un pécheur qui éprouve le besoin de décharger sa conscience et de s'entendre confirmer personnellement les promesses de grâce, soit par une âme troublée, anxieuse, hésitante, tourmentée de tentations et de doutes, et qui s'ouvre à un pasteur ou à un fidèle expérimenté pour en recevoir conseil, encouragement et direction »[5].

***

A en juger du moins d'un point de vue historique, la place de la confession « à un frère » dans les Eglises luthériennes ne fait pas problème. Elle est prévue, avec l'absolution qui la conclut, aux articles 6, 11, 12 et 25 de la *Confession d'Augsbourg* (1530). Le fidèle y est exhorté à recevoir la parole (humaine) qui l'absout « comme la Voix de Dieu retentissant des cieux ». Des critiques sont émises envers la pratique catholique de la pénitence ; mais elles ont pour but, nous assure-t-on, de recentrer le pénitent sur la foi en l'absolution.

Dans son insistance à retenir l'absolution privée, la *Confession d'Augsbourg* ne trahit pas les intentions de Luther, comme il est arrivé quelquefois à son auteur, Melanchton, de le faire. Luther a beaucoup écrit sur la confession et en faveur de la confession, à toutes les époques de sa vie. Dans les années de luttes qui suivirent l'affaire des Indulgences (1517), nous avons de lui sur notre sujet plusieurs sermons *De poeni-*

---

5. *Direction spirituelle...,* p. 187. L'auteur attire avec raison notre attention sur le mot « consolation » si souvent répété dans les textes du XVIe siècle et qui a un sens bien moins sentimental que de nos jours.

tentia (1518-1519), toute la troisième partie de la *Captivité de Babylone* (1520) et deux traités *Von der Beichte* de 1521 et 1522. Du temps où le docteur de Wittemberg organisait les Eglises saxonnes, datent les quelques belles pages de la *Courte exhortation à la confession* qui accompagnent la deuxième édition du *Grand Catéchisme* (1529). Dans la suite Luther, vieillissant et sentant une désaffection à l'égard d'une pratique qu'il recommandait sans vouloir l'imposer, se fait plus pressant encore dans ses conseils : « Il faut bien se garder de laisser la confession et l'absolution tomber en désuétude dans l'Eglise » (*Articles de Smalkalde,* III, 8, en 1537). Dans une lettre à Osiander, il s'était exprimé avec plus de force et de truculence : « Si je possédais cent et plus de cent mondes, je consentirais à les perdre tous pour ne pas voir disparaître de l'Eglise la moindre parcelle (*Stüklein*) de confession. Oui, je voudrais endurer la tyrannie du pape avec ses jeûnes, ses fêtes, ses habits et ses capuchons — à condition que ce ne soit pas au détriment de la foi — pour que la confession reste donnée aux chrétiens ; car elle est pour eux la première, la plus nécessaire et la plus utile des écoles : là ils apprennent la Parole de Dieu, comprennent leur foi et en font exercice, ce qui ne se fait pas de manière aussi forte dans la leçon publique et la prédication » (1533). Faut-il ajouter que, fidèle aux conseils qu'il donnait aux autres, Luther ne cessa pas de se confesser, sa vie durant ?

Ce que Luther a dit de la confession est trop insistant et trop réfléchi pour qu'on le néglige, en pensant par exemple qu'il a seulement conservé un attachement sentimental et illogique à une coutume de son enfance, ou encore qu'il a considéré l'institution sous le seul usage de son utilité psychologique. Notre Réformateur entend bien fonder une théologie évangélique de la pénitence. Cette théologie n'est pas uniquement polémique ; on n'en saisit cependant les points caractéristiques que par opposition à la doctrine catholique. Disons en bref qu'à une confession sacramentelle, appuyée sur la contribution du pénitent, obligatoire et faite au prêtre seul, Luther entendit substituer une confession appuyée sur la foi

en l'absolution, libre, faite à tout frère, et qui n'est pas sacrement au même titre que le baptême et la cène. Chacun de ces points d'opposition est à reprendre et d'ailleurs à nuancer, ils n'intéressent pas la théologie de Luther seulement, mais celle de tous les Réformateurs et de tous les tenants de la confession au sein du protestantisme.

1. *La pénitence, un sacrement ?*

Luther, tantôt compte la pénitence au nombre des sacrements avec le baptême et la cène, tantôt n'affirme plus que deux sacrements. Comme nous trouvons ces positions divergentes aux mêmes dates, voire dans les mêmes ouvrages (*Captivité de Babylone, Grand Catéchisme*), nous ne saurions en déduire une évolution de sa pensée[6]. Il s'agit plutôt de deux manières de s'exprimer, chacune juste à son plan, du moins dans la pensée de l'auteur.

A strictement parler (« *rigide loqui* », dit-il dans la *Captivité*), la pénitence, pratiquée de nos jours sous forme de confession privée, n'a pas tous les éléments du sacrement. Il lui manque, en tant que signe visible, d'avoir été divinement instituée. Il y a certes une promesse de rémission des péchés faite aux chrétiens et à l'Eglise entière, mais c'est une « *nuda promissio* », non liée à un geste particulier, en tous les cas pas à celui de l'absolution cachée. Cette dernière « ne peut être prouvée à partir de l'Ecriture », dit Luther qui, à plusieurs reprises, notera qu'on serait plus près d'un ordre exprès du Seigneur, si on s'en était tenu à la confession générale selon *Matthieu*, 18, 15 et *Jacques*, 5, 6 ou au pardon demandé au frère offensé selon *Matthieu*, 5, 23[7]. On voit par là que c'est en raison d'une conception très étroite et littérale de l'institution que la confession se voit, dans l'œuvre luthérienne, refuser le titre de sacrement au sens propre.

---

6. Comparer, par exemple, *Captivité de Babylone*, Weimar, 6, p. 501 et 572.

7. Cf. Traité *Von der Beichte* de 1522 ; *Sermon* de 1524.

Cependant la pénitence reste un de ces « signes sacrés », dont on ne saurait assez souligner le lien à la promesse divine, à l'Evangile et au pouvoir des clés gardé par l'Eglise. « Nous croyons, lit-on dans le *Grand Catéchisme,* que, dans cette chrétienté, nous avons la rémission des péchés, qui s'opère au moyen des saints sacrements et de l'absolution et, en outre, les multiples paroles de consolation et d'encouragement dont tout l'Evangile est plein... C'est pourquoi tout, dans la chrétienté, est destiné à nous faire chercher et trouver là, chaque jour, la rémission des péchés opérée au moyen de la Parole et des signes sacrés pour consoler et relever notre conscience tant que nous vivons ici-bas. Ainsi, grâce à l'action du Saint-Esprit, bien que nous soyons pécheurs, le péché ne peut nous nuire, parce que nous sommes dans la chrétienté où il n'y a que pardon : Dieu nous pardonne et nous nous pardonnons les uns aux autres ». Et dans la *Courte exhortation à la confession,* il est même dit : « Le Christ a placé l'absolution dans la bouche de sa chrétienté et lui a commandé de nous délier de nos péchés. Quand donc un cœur sent ses péchés et est avide de consolation, il trouve ici un sûr refuge où il entend la Parole de Dieu et apprend que Dieu, par le ministère d'un homme, le délie et l'absout de ses péchés »[8]. Si donc, comme signe, la confession ne peut se prévaloir d'une institution divine, elle n'en est pas moins, dans la communauté du salut, saisie concrète de la Parole qui réconcilie, de l'éternelle promesse évangélique. On ne saurait être plus proche parent du sacrement.

Pour Luther la pénitence est également d'ordre sacramentel en raison de son rapport au baptême : elle est « *reditus ad baptismum* », est-il dit dans la *Captivité.* Et le *Grand Catéchisme* développe l'idée d'une inclusion de la pénitence dans le baptême :

---

8. *Grand catéchisme,* trad. Jundt, *Œuvres de Martin Luther,* II, Paris, 1946, p. 163 et 229-230.

« Si l'on considère la vertu et la signification du baptême, il apparaît avec évidence qu'il comprend ce que l'on a appelé le troisième sacrement, ou la pénitence, qui, en réalité, n'est pas autre chose que le baptême. Qu'est-ce, en effet, que faire pénitence, sinon lutter contre le vieil homme et entrer dans une vie nouvelle ? Vivre dans la pénitence, c'est vivre dans le baptême, qui ne signifie pas seulement la vie nouvelle, mais qui l'opère du commencement à la fin, car il communique réellement la grâce et l'Esprit et donne la force nécessaire pour vaincre le vieil homme afin que le nouvel homme apparaisse et devienne fort... La pénitence n'est donc autre chose qu'un retour au baptême, qu'une reprise de l'œuvre commencée et abandonnée »[9].

Il me paraît légitime de conclure : la confession selon Luther n'est pas un sacrement complet au même titre que le baptême et la cène ; mais sa vertu et sa signification renvoient aux réalités sacramentelles par excellence qui sont l'efficace de la promesse divine et la vie nouvelle dans l'Eglise. Le Père de la Réforme se tient donc à mi-chemin entre Melanchton et Calvin. Le premier fait sans hésiter de la pénitence le troisième sacrement (*Apologie de la Confession d'Augsbourg*). Le second la compte « au nombre des cérémonies qu'on a faussement appelées sacramentelles » (*Institution*, IV, 19). Cependant, il maintient un certain lien entre la pratique actuelle de l'absolution privée et l'annonce évangélique de la rémission des péchés (cf. *Institution*, III, 4)[10].

2. *La foi en l'absolution*

L'abominable de la confession papiste, aux yeux de Luther, n'est pas qu'elle veuille se faire prendre pour un sacrement, mais qu'elle fasse reposer le pardon de Dieu sur les démarches et les bons sentiments de l'homme. On sait en effet qu'en doctrine catholique les « actes du pénitent » — contrition,

---

9. *Ibid.*, p. 208.

10. Aujourd'hui encore un protestant trouve normal d'écrire : « L'Eglise luthérienne, à la suite de Luther (qui pourtant hésita) et surtout de Melanchton, voit dans l'absolution un sacrement » (J.-S. JAVET, dans le volume collectif *Les sacrements*, Paris, 1942, p. 16).

aveu des fautes et satisfaction — ne sont pas seulement un préalable nécessaire au sacrement, mais en sont un élément constitutif, et « comme la matière » (cf. *Concile de Florence*, Dz., 699). Ceux qui sont habitués à considérer le principe luthérien de la justification par la foi seule comprendront aisément que le Réformateur ait vivement réagi contre une thèse qui accorde une telle force spirituelle à l'œuvre du pécheur (même repentant). « Veille à ne pas prendre confiance en ta contrition, à ne pas attribuer la rémission des péchés à ta douleur ; ce n'est pas à cause d'elles que Dieu te regarde », lisons-nous dans la *Captivité de Babylone*. Et dans les *Articles de Smalkalde*, la « fausse pénitence des papistes » est présentée, non sans exagération, comme la récompense qui couronnerait les efforts et les peines du pénitent : « Ils les amenaient ainsi à se confier en leurs propres œuvres... On ne parlait ici ni du Christ, ni de la foi ; on espérait au contraire pouvoir, par ses propres œuvres, surmonter le péché et l'effacer devant Dieu ».

Ainsi la critique luthérienne de la confiance dans les œuvres, comme opposée à la gratuité du salut, est appliquée aux actes du pénitent, pris en bloc. De plus nous lisons dans les *Articles de Smalkalde*[11] une attaque contre chacun de ces actes pris en particulier. La contrition, au dire des docteurs, est parfaite ou imparfaite. Parfaite, elle supposerait un degré et une pureté d'amour tels qu'on ne saurait en trouver chez l'homme terrestre ; elle est donc impossible. Imparfaite, reposant sur des sentiments intéressés et une crainte égoïste, elle n'est qu'hypocrisie et péché ajouté aux autres péchés. (Pour bien saisir la portée de ces critiques en doctrine luthérienne, il faut avoir dans l'esprit l'opposition absolue posée entre Amour et concupiscence). Quant à la confession, elle ne saurait être qu'approximative, car, comme dit le Psaume, « ses fautes, qui peut les connaître ? ». Enfin rien n'est plus orgueilleusement suffisant que la prétention de satisfaire à la Justice

---

11. *Œuvres de Martin Luther*, II (trad. Jundt), Paris, 1946, p. 261 ss.

divine ; et le fait que les papistes aient réduit les œuvres satisfactoires à quelques pratiques faciles et bénéfiques à la fortune du clergé n'est pas pour adoucir l'ire du Réformateur.

Luther n'entend pas détourner le pécheur de s'attrister de ses fautes et de les avouer, mais il veut centrer l'attention du théologien et du fidèle sur l'absolution, acte de Dieu dans la confession.

> « Comme je l'ai dit souvent, la confession se compose de deux parties. La première est notre œuvre : nous gémissons sous le poids de nos péchés, et nous demandons la consolation et le soulagement de notre âme. La seconde est l'œuvre de Dieu : par la Parole, qu'il a placée dans la bouche de l'homme, il m'absout de mes péchés. C'est la partie principale et la plus noble, celle qui rend la confession si douce et si consolante... Nous devons considérer notre œuvre comme peu de chose et attacher, par contre, la plus grande importance à la Parole de Dieu. Nous ne devons pas aller nous confesser pour accomplir une bonne œuvre et donner quelque chose à Dieu, mais au contraire pour recevoir ce qu'Il nous donne... Nous t'exhortons donc à te confesser et à dévoiler ta misère, non pour faire par là œuvre méritoire, mais pour entendre la Parole que Dieu te fait adresser. Cette parole ou l'absolution, tu dois la considérer comme un grand et précieux trésor et la recevoir avec respect et reconnaissance » (*Courte exhortation*).

Cette insistance sur l'absolution au détriment de la contrition pourrait nous laisser croire à un primat de l'extérieur sur l'intérieur. Cela serait vrai, si l'absolution était considérée comme un geste ayant valeur par lui-même. Or, pour Luther, le geste sacramentel n'est rien s'il n'est vivifié par la foi. Déjà en 1518, le *Commentaire sur les Hébreux* le disait à propos du sacrement en général : « *Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat ; et illud b. Augustini : justificat, non quia fit, sed quia creditur* ». Ainsi l'absolution n'a d'efficacité pour la remise des péchés que lorsqu'elle est saisie dans la foi comme signe de la Parole réconciliatrice. Disons plus : c'est la foi au pardon de Dieu par l'absolution qui est le nerf et le constitutif essentiel de la pénitence (sacramentelle ou quasi-sacramentelle) selon Luther. « Il faut que l'on reçoive l'absolution ou le pardon de la part du confesseur, comme de Dieu lui-

même, et que, loin d'en douter, on croit fermement que par ce moyen, nos péchés sont pardonnés devant Dieu, au ciel », dit aux simples une réponse du *Petit Catéchisme* (1529).

Cette mise d'accent sur la foi s'exprime souvent dans un contexte de polémique contre la doctrine romaine de l'*ex opere operato*. Et à force de dire que la *fides sacramenti* est seule source de vertu dans le sacrement, on risque de laisser entendre que la foi suffirait, sans le sacrement. Selon le traité *Von der Beichte* de 1521 d'ailleurs, le fait de croire être absous m'assure de mon pardon, quoi qu'il en soit de la réalité de l'absolution. Avec de telles réflexions nous sommes sur une voie qui semble conduire à la suppression du sacrement. Mais Luther nous arrête en chemin : c'est bien la foi qui agit en tout acte salutaire, seulement la foi est elle-même suscitée par la Parole ; or le sacrement et l'absolution sont justement une des formes que revêt pour moi la Parole afin de susciter plus vivement ma foi. Et nous sommes ramenés à ces grands thèmes que la théologie d'aujourd'hui n'a pas fini de débrouiller, l'efficacité toujours actuelle de la Parole et le sacrement comme Parole.

3. *La confession évangélique est « libre »*

Rien n'est plus facile à saisir que ce que signifie pratiquement cette liberté. L'Eglise dispose de l'absolution comme d'un trésor pour le soulagement des consciences ; elle n'a aucun droit à charger ces mêmes consciences en obligeant à se confesser. Les prescriptions du IVe concile du Latran sur la confession pascale, sur le devoir d'avouer toutes ses fautes graves paraissent à Luther particulièrement abusives.

Il est plus difficile de saisir le fondement de cette liberté. Tantôt il nous est dit que la pénitence, comme le baptême et la cène, ne s'adresse qu'à des volontaires ; et on peut alors se demander si l'auteur ne confond pas liberté physique et liberté morale. Tantôt il nous est rappelé que l'absolution privée n'est pas un signe fondé sur un ordre exprès du Seigneur, qu'il est d'autres voies pour obtenir la rémission des péchés ; et nous revenons au problème de l'institution.

On risque de mal comprendre la liberté dont parle ici le Réformateur, en oubliant qu'il s'agit d'une liberté *chrétienne*, c'est-à-dire de la liberté de quelqu'un toujours spontanément prêt au geste évangélique, quand celui-ci se propose. Le vrai croyant saisira comme d'instinct qu'il est beau et bon de rencontrer la miséricorde de son Seigneur par un moyen aussi vivant qu'une libre confession faite à un frère. « Quand j'exhorte à la confession, je ne fais qu'exhorter chacun à être chrétien. Si je parviens à t'amener là, j'aurai réussi, du même coup, à t'amener à la confession. Car ceux qui désirent devenir de pieux chrétiens, être délivrés de leurs péchés et avoir une conscience joyeuse, ont la vraie faim et la vraie soif et recherchent avidement le pain qui peut les rassasier, de même qu'un cerf que l'on poursuit et qui est dévoré par la soif recherche une source rafraîchissante. *Comme un cerf brâme après les eaux courantes, ainsi mon âme soupire après toi, O Dieu!* dit le Ps., 42. C'est-à-dire, comme un cerf altéré aspire à la source fraîche, mon âme a soif de la Parole de Dieu, de l'absolution et du Sacrement ». Luther en arrive même à dire que ceux qui usent de la liberté *évangélique*, en ne se confessant jamais, montrent par là qu'ils ne sont pas dignes de cette liberté et « devraient bien plutôt rester sous la tyrannie du pape, où plus que jamais, ils seraient forcés de se confesser, de jeûner, etc. » (*Courte Exhortation*).

4. *Se confesser aux frères*

Un des aspects de la liberté nouvelle du pénitent est qu'il peut se confesser à tout frère dans l'Eglise, qu'il soit laïc ou ministre.

En réalité, on s'attend à ce que ce soit les pasteurs qui reçoivent les confessions et il leur est demandé de se contraindre à être à la disposition des libres pénitents.

Ce fait n'est pas sans justification. Luther invoque la science et l'expérience des ministres, mais aussi leur ministère même : celui qui est le dispensateur de la parole évangélique dans l'Eglise est harmonieusement le dispensateur de l'absolution.

L'une et l'autre sont annonce que « Dieu se réconcilie avec le monde » (cf. *Sermon* de 1524).

Nous trouvons chez Calvin, — ce qui étonnera peut-être certains — la même idée :

> « Bien que l'Ecriture, en ne nous assignant personne auquel nous nous déchargions, nous laisse la liberté de choisir d'entre les fidèles qui bon nous semblera pour nous confesser, toutefois, parce que les pasteurs doivent être par-dessus les autres propres à cela, c'est le meilleur de nous adresser plutôt à eux. Je dis qu'ils sont capables par-dessus les autres, d'autant que du devoir de leur office ils sont constitués de Dieu, pour nous instruire comment nous devons vaincre et corriger le péché et pour nous certifier de la bonté de Dieu afin de nous consoler... D'autre part nous voyons que les ministres sont ordonnés de Dieu comme témoins pour certifier les consciences de la rémission des péchés, tellement qu'il est dit qu'*ils remettent les péchés et délient les âmes* » (*Institution,* III, c. 4, 12).

CONCLUSION

1. Les Réformateurs ont laissé sur la confession un enseignement riche qui justifie amplement au sein du protestantisme le mouvement actuel de renouveau des pratiques pénitentielles.

2. Au départ nous disions : la confession « évangélique » n'est pas proprement sacramentelle, elle n'est pas obligatoire et se fait à tout frère. Voilà pour la distinguer de la confession selon l'Eglise romaine. Mais nous pouvons maintenant ajouter : la pénitence selon Luther possède un signe qui la relie à une promesse divine (et cela suffit aujourd'hui pour que nous y reconnaissions un sacrement). Libre, on s'attend toutefois que son désir jaillisse spontanément et comme nécessairement de tout cœur vraiment chrétien. Elle peut se faire à un laïc, mais il est plus fréquent et normal qu'elle se fasse au ministre de l'Evangile.

3. Les études doivent porter désormais sur les rapports entre le geste actuel et la Parole. Ici le désaccord n'est pas seulement entre catholiques et protestants, mais chez les artisans du renouveau entre eux. Max Thurian écrit : « L'Eglise, Corps du Christ, qui signifie aujourd'hui l'humanité de Jésus-Christ agissant en ce monde, conserve ce pouvoir de l'absolution. Il ne s'agit pas de prêcher le pardon, mais véritablement de l'accorder. L'Eglise n'a pas seulement un devoir de prédication de la miséricorde divine pour susciter la foi et l'assurance du pardon, mais elle a le pouvoir de remettre effectivement les péchés par le signe efficace de l'absolution » (*La confession,* p. 54). Voilà, nous semble-t-il, qui est accorder au geste actuel, sans doute parce qu'il participe lui-même à la Parole, un rôle bien actif dans l'actualisation des promesses. J.-D. Benoît fait du geste un signe en un sens beaucoup plus statique, lorsqu'il écrit : (L'absolution dans la pensée de Calvin) « assure le pécheur de la vérité des promesses divines et de la réalité de la grâce, elle est un témoignage inséparable de la parole, sur laquelle elle s'appuie ; on pourrait dire qu'à certains égards elle est une prédication encore. Elle ne possède elle-même aucune vertu mystérieuse, qui puisse opérer la rémission des péchés » (*Direction spirituelle,* p. 184).

Dans ce second texte, un catholique reconnaîtra une pensée qui a une peur non déguisée de l'*ex opere operato.* Il est certain que la crainte de posséder des signes de l'Alliance, en qui le chrétien et l'Eglise mettent, comme en des objets, toute leur confiance, est ce qui éloigne le plus un protestant de la conception catholique du sacrement en général, de l'absolution en particulier. A nous de montrer, par l'écrit et par l'attitude vivante, que nos signes sont justement des signes qui n'ont pour sens et pour but que de laisser transparaître toute la réalité de l'Alliance.

Régis-Claude GEREST, o. p.

VERS UNE AMÉLIORATION DES CONFESSIONS PASCALES

Cette note est le récit d'une expérience qui pose plus de questions qu'elle n'en résout. Pourquoi n'amorcerait-elle pas un dialogue ?

Le ministère de la pénitence, à la veille des grandes fêtes et surtout durant la Semaine Sainte, est toujours pour les prêtres un problème difficile à résoudre. Fort de cette constatation le curé de la paroisse de X, ville de dix mille habitants, assez « traditionnelle » en matière de pratique religieuse, réunit le lundi de la Passion les vicaires et le prédicateur de la quinzaine pascale. Il s'agissait d'examiner ensemble quelle attitude prendre vis-à-vis des « paschatins », c'est-à-dire de ceux qui ne demandent l'absolution que pour accomplir leur devoir pascal.

L'opinion fut unanime : à tous ce ministère pesait, et pour plusieurs raisons. Surcroît de fatigue dans une semaine chargée ; tension due à l'urgence de « ne pas traîner », sinon d'aller vite, imposée par le nombre de pénitents (20 % au moins des absolutions données dans cette ville le sont à des ruraux des paroisses voisines) ; enfin, et surtout, apparente inutilité de ce travail : on peut d'autant moins éveiller la volonté de conversion, signe le plus manifeste d'une vraie contrition, que l'ensemble des pénitents en cause n'ont qu'une conception assez enfantine de la vie chrétienne quasiment réduite au culte et à une vague moralité.

Il fallait donc, si l'on voulait donner à ce ministère le soin voulu, d'une part, modifier le rythme de l'audition des pénitents et, d'autre part, provoquer une réflexion préalable à la confession.

On décida donc que :

1. Les confesseurs prendraient avec chaque pénitent tout le temps jugé par eux nécessaire en vue d'obtenir une accusation vraie et non conventionnelle, une réflexion sur l'état de leur vie chrétienne et la décision d'un effort de conversion. Ils devraient veiller toutefois à ne pas être odieux aux pénitents. Par ailleurs, deux confesseurs se tiendraient en permanence à la cure pour recevoir les jeunes gens et leur faciliter le contact avec le prêtre.

2. Un livret de préparation à la pénitence, fruit d'un travail de l'équipe, serait mis à la disposition de chaque pénitent.

3. Le prédicateur quitterait régulièrement son confessionnal pour exhorter les pénitents et les aider à préparer leur confession.

4. Le dimanche des Rameaux, on avertirait les fidèles habitués à demander l'absolution plusieurs fois par an d'éviter de se présenter au confessionnal le samedi-saint et, si possible, le vendredi-saint, pour laisser au clergé le loisir de s'occuper plus sérieusement des autres.

L'exécution suivit, comme prévu. Le livret présentait l'originalité de n'être pas seulement un examen de conscience par questions : sur la page de gauche, un texte continu rappelait le sens et les modalités de la pénitence ; sur la page de droite, des citations tirées presque toutes du Nouveau Testament assuraient un contact direct avec la Parole de Dieu, plus efficace que les meilleurs commentaires. La manière de présenter l'examen de conscience donna lieu à quelques débats. Le projet initial était centré sur les deux premiers commandements. Il apparut meilleur de préciser tout de suite que le chrétien n'avait en réalité reçu de Dieu qu'un commandement, le « commandement nouveau » dont le Christ donne la formule dans *Jean*, 13, 34 : « Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres ». Cette présentation donnerait le ton d'une reli-

gion en prise sur la vie quotidienne et inviterait les fidèles à situer à son rang une pratique religieuse qu'ils ont tendance à surestimer (puisqu'ils y réduisent plus ou moins la religion) et à sous-estimer (puisqu'ils ont le sentiment confus que les péchés d'omission en la matière ne sont pas tellement graves). Ensuite seulement, viendrait le développement : amour du prochain d'abord, parce que les exigences de ce commandement paraissent plus concrètes et plus proches de la vie ; amour de Dieu ensuite, parce que cette exigence est plus profonde et invite à se poser la question fondamentale.

L'échange occasionné par la confection du livret et le dialogue sur nos façons de faire au confessionnal nous permit de dégager plusieurs manières de poser aux pénitents cette question : « Qu'est-ce que Dieu *pour vous ?* », « Quelle est la place concrète du Christ dans votre vie ? », « Qu'attendez-vous de Dieu ? », « Qu'attend-il de vous » ? Il s'était avéré, en effet, que la masse des fidèles pense d'abord à Dieu comme à un bienfaiteur temporel (plus ou moins décevant), puis comme à un maître de morale et à une force d'appoint en matière de moralité. Très peu pensent spontanément, et quelques-uns mettent longtemps à découvrir le Père, et, dans le Christ, le sauveur et l'ami. Le livret tint évidemment compte de ces découvertes.

L'homélie aux fidèles ne fut pas facile à réaliser. Ils étaient tous groupés dans les nefs latérales, attendant leur tour aux abords des confessionnaux, et non dans la nef centrale, devant le micro. Le prédicateur, parlant devant des chaises, avait l'impression de parler dans le vide, sans contact avec l'auditoire. Ensuite, il fut gêné par le livret et s'en dégagea difficilement. Enfin, c'est le plus grave, par peur de faire attendre les fidèles groupés autour de son confessionnal, il ne fit pas prier ensemble les pénitents. En réalité, il eût fallu obtenir que les pénitents fussent groupés dans la nef centrale afin de constituer une assemblée apte à une prière commune et organiser une véritable célébration de pénitence pendant laquelle tous les prêtres auraient abandonné le confessionnal. Le prédicateur renouvela son homélie en gros toutes les heures. Pour

se rendre compte, il demandait parfois à un pénitent s'il l'avait déjà entendue.

Les résultats de cette expérience sont difficilement observables : l'essentiel n'en est connu que de Dieu. Cela dit :

1. On pouvait craindre que la perte de temps occasionnée par l'effort de dialogue avec chaque pénitent fût mal acceptée. Certes, il est probable que bien des pénitents n'ont pas dit leur sentiment là-dessus et il faut convenir qu'on a mis leur patience à rude épreuve. Ceux qui ont manifesté leur mécontentement se comptent pourtant sur les doigts de la main : ainsi une pénitente a protesté avoir attendu pendant deux heures un jour et trois le suivant. Or, elle n'avait pas reçu l'absolution depuis quinze jours et n'accusa que des peccadilles. Elle jura ses grands dieux qu'on ne la verrait plus au confessionnal la veille de Pâques ! Certains curés de paroisses voisines ont confessé beaucoup plus : des pénitents ont donc été refoulés vers leur confessionnal par la durée de l'attente à l'église du chef-lieu de canton. Combien, lassés d'attendre, ont renoncé à recevoir le sacrement ? On ne peut le dire exactement. Peut-être une centaine.

Et quand il s'en serait trouvé beaucoup pour agir ainsi, serait-ce véritablement regrettable ? Certes, ils ont fait un geste de bonne volonté et l'Eglise n'a pas répondu à leur attente. Mais qu'attendaient-ils ? Et l'Eglise doit-elle les satisfaire au prix qu'ils imposent plus ou moins : une confession très imparfaite (on ne pourra améliorer qu'en prenant au confessionnal le temps d'une évangélisation quasiment impossible ailleurs dans l'état actuel des choses), une absolution très probablement peu fructueuse faute de dispositions (on ne créera et entretiendra ces dispositions que par un plus grand sérieux de la vie sacramentelle et une effective évangélisation) ?

2. Il ne faut pas minimiser l'incommodité que représente le séjour un peu prolongé dans un confessionnal mal aéré en général et donc malodorant pour le pénitent (sans parler du confesseur). Si l'on veut prendre son temps, il faut aménager un local plus fonctionnel où le pénitent puisse respirer et même s'asseoir.

3. Le sérieux des confessions a-t-il gagné en proportion de l'effort fourni ? Très nettement, certaines accusations ont été remarquables. On a vu des pénitents mettre de prime abord en relief les fautes qui leur paraissaient vraiment graves ou les misères générales de leur vie avec Dieu.

Reste que pour le grand nombre, il a fallu, après une accusation routinière, reprendre les thèmes du livret, les expliquer, faire réfléchir. Le livret n'a donc pas été très utilisé pour l'examen de conscience et l'aveu, mais il a permis d'admettre que le prêtre prenne le temps de faire réfléchir et pose des questions. En général, on y a gagné de manifester les problèmes véritables. C'est ainsi, par exemple, que nombre de chrétiens semblent avoir, du fait des rythmes actuels de vie, des raisons valables de manquer la messe le dimanche, mais on ne peut le voir que si on leur demande pourquoi ils agissent ainsi. En même temps, il apparaît que, faute de contact avec la Parole de Dieu, ils ne voient plus quelles sont les exigences du Seigneur et perdent la possibilité de mettre sérieusement leur vie en question. C'est là un problème grave. De même, la vie de prière semble très défectueuse ; qu'on interroge de plus près, et il apparaît qu'aucun apprentissage de la prière n'a jamais été fait. Une autre urgence se dévoile donc : il faut faire de la paroisse une école non seulement de doctrine et de vie morale chrétienne, mais aussi de dialogue avec Dieu.

4. Pour ce qui est du point de vue des confesseurs, certains d'entre eux ont passé jusqu'à dix heures au confessionnal le Samedi-Saint. En moyenne, chacun y a consacré entre six et huit heures. Or, ils étaient six à recevoir les pénitents. Le surcroît de travail que représente un effort pour revaloriser le sacrement de pénitence n'est donc pas négligeable et pose un problème d'organisation. A l'évidence, les confessions pascales, si on les veut sérieuses, ne peuvent toutes trouver place dans les jours qui précèdent le dimanche de Pâques, ni même dans la Semaine Sainte, par ailleurs chargée d'offices liturgiques dont la préparation matérielle et spirituelle demande du loisir. Il y aurait lieu d'instituer et de faire adopter aux

fidèles un étalement de ces confessions sur plusieurs semaines : le Carême par exemple. On pourrait songer alors à des liturgies et catéchèses de la pénitence à l'occasion desquelles on fournirait abondance de confesseurs et préparation immédiate à l'absolution dans un climat de prière. Cela permettrait de ramener à de justes proportions le temps donné au confessionnal pendant la Semaine Sainte. Sans doute cet effort devrait-il être généralisé au niveau d'une ville, voire d'un diocèse (et peut-être du pays tout entier) après une préparation sérieuse des esprits afin que les fidèles aient le sentiment d'un effort d'ensemble et non de tentatives révolutionnaires liées à la mentalité d'un certain clergé.

Malgré toutes les déficiences de cette expérience, le soir du Samedi-Saint, tous les prêtres, quoique plutôt las, avouaient cependant leur joie. Ils avaient le sentiment de n'avoir pas perdu leur temps. Ils n'avaient pas souffert de la routine habituelle des Samedi-Saints. Surtout, ils avaient conscience d'avoir accompli un travail sérieux, même s'ils en mesuraient mal la vraie fécondité, connue de Dieu seul. L'un d'entre eux avoue que cette expérience lui a permis de retrouver une méthode de dialogue avec le pénitent et ainsi d'accepter que l'église du chef-lieu de canton soit pour les chrétiens des environs une sorte de « station-service » du sacrement de pénitence.

Un autre, ayant dû quitter l'église du chef-lieu pour aller entendre les confessions dans une paroisse rurale voisine, a eu l'impression de changer d'univers spirituel et cela lui a laissé une impression très pénible.

Ajoutons ceci : il avait semblé bon d'informer tout le clergé du canton de cette expérience. Malheureusement, on ne put le faire que le Jeudi-Saint à midi : il était trop tard pour prendre une décision d'ensemble. C'est pourquoi l'idée n'accrocha pas. Un seul curé de paroisse rurale décida de prendre, le Samedi-Saint, tout le temps nécessaire avec chaque pénitent : il s'en trouva lui aussi fort satisfait.

Claude BOURGIN, o.p.

Rénover l'examen de conscience

Bien que probablement inventée, elle est pourtant significative l'histoire de la petite fille de 7 ou 8 ans qui, après avoir pieusement compulsé l'« examen de conscience » mis à sa disposition dans le Missel de sa grand-mère, s'en vient confier au confesseur, sans doute parce qu'elle avait des difficultés avec les verbes irréguliers : « Mon père, je m'accuse d'avoir manqué à mes devoirs conjugaux ». Ne rions pas : elle aurait pu trouver dans le même « examen de conscience » d'autres fautes à déclarer, par exemple celle d'« avoir pénétré en armes dans les Etats pontificaux ». Oui, il y a quelques années, il fallait rajeunir les examens de conscience. L'on s'y est très utilement employé. La revue L'union *a fait récemment (25 février 1964, p. 25-26) un recensement et une présentation brève des principaux « examens » pour adultes, qui existent sous forme de brochures séparées : Servel, Fidelis, Missel biblique, Lebret-Suavet, Philippon, Galot, Marduel, Halna. Nous renvoyons à cette utile fiche bibliographique. On trouverait aussi des éléments intéressants dans Valentin-M. Breton,* Va en paix ; *Mgr Suenens,* Vie quotidienne, vie chrétienne *(p. 115-118) ; Max Thurian,* La confession, *et dans un feuillet de la paroisse Saint-Joseph de Nice (repris dans le volume* La Confession, *de l'équipe sacerdotale de Saint-Séverin). Pour notre part, nous ajouterons à ce dossier un texte préparé, pour des jeunes, par le P. Liégé :*

PRÉSENTATION

L'examen de conscience n'est pas un exercice épisodique qui nous met en présence d'un code d'obligations morales. C'est une révision dans la lucidité du Christ d'une existence d'homme cohérente et unifiée dans laquelle tous les actes doivent compter et engager.

Les formulaires auxquels nous sommes habitués manifestent le plus souvent un certain nombre de déficiences : minutie légaliste et défaut de lien organique des questions posées ; absence d'une hiérar-

chie de valeurs entre les multiples obligations ; manque de référence aux grandes inspirations de la conscience chrétienne.

Cet essai n'a pas la prétention de remplacer purement et simplement des questionnaires plus détaillés. Il veut aider à recentrer et à juger les actions et omissions quotidiennes dans la vision très ample de quelques convictions fondamentales à partir desquelles se construit devant Dieu le destin vrai d'un homme.

Aucun barème extérieur ne permet de mesurer automatiquement la gravité des péchés. Chacun en est remis finalement à la lumière de la conscience ; elle seule nous rend capable d'apprécier la qualité légère ou grave de la faute, variable selon l'intention et le degré d'engagement de notre liberté. D'où la nécessité au seuil d'une vie d'adulte d'acquérir une conscience morale bien informée ; vraiment personnelle et libre ; c'est avec le souci de cet effort qu'il faut utiliser ces pages.

I

N'avoir pas considéré les préoccupations religieuses comme les plus importantes de ma vie.

Avoir passé des journées sans prendre conscience que Jésus-Christ est mon chef de destin et celui de tous.

Avoir vécu dans le mensonge en me disant chrétien, et en ne mettant ma joie que dans les réussites terrestres.

Avoir minimisé mes convictions chrétiennes par respect humain.

N'avoir pas prié ; n'avoir pas prié de tout mon cœur.

N'avoir pas approfondi mon intimité avec Jésus-Christ, en lisant ou en méditant le Nouveau Testament.

N'avoir pas eu le souci de ma culture religieuse.

Avoir douté de l'amour de Dieu pour les hommes.

N'avoir jamais désiré devenir un saint.

N'avoir pas nourri de convictions les gestes religieux que j'ai faits.

Avoir eu plus de honte humaine que de contrition de mes péchés.

II

Avoir exclu quelqu'un de mon amour de frère universel. Avoir gardé une animosité, une rancœur, une jalousie.

N'avoir pas désiré le salut éternel de tous les hommes.

Vivre en pensant plus à moi qu'aux autres.

Ne pas porter dans mon affection les plus pauvres et les plus souffrants.

N'avoir pas dépassé l'exclusivisme de mes sympathies.

N'avoir pas été fidèle à mes amis.

Avoir été hautain ou cynique dans mes relations humaines.

Avoir bluffé ou intrigué. Avoir été partisan ou sectaire.

Avoir cédé à mes préjugés sociaux ou raciaux.

Avoir eu honte de mon origine modeste ; de mes parents.

N'avoir pas témoigné à mes parents, par des actes concrets, de la tendresse et de la déférence.

Avoir manqué de bonté dans mes jugements ou dans mes paroles.

Avoir manqué de délicatesse dans l'usage du bien d'autrui.

N'avoir jamais demandé pardon des offenses.

N'écouter jamais les autres.

Avoir porté tort aux pauvres en faisant des dépenses excessives, en recherchant le luxe.

N'avoir pas mesuré la portée de mes gestes et avoir scandalisé mon prochain, particulièrement des enfants.

M'être refusé aux autres dans les petites choses.

III

Me laisser vivre sans personnalité au jour le jour.

Avoir préféré le gain à ma vocation vraie.

Avoir été content de moi, vaniteux.

Avoir agi avec la seule préoccupation de savoir ce qu'en pensaient les autres.

N'avoir pas développé pour les faire servir mes dons de nature : efforts pour me cultiver, pour garder mon corps vigoureux.

Avoir négligé mon devoir d'état, par paresse, par rêve ou par fantaisie.

N'avoir pas fait effort pour dominer mon impatience et mes instincts belliqueux.

Avoir été mou dans l'organisation de ma vie.

N'avoir pas modéré mon goût de la bonne chère et du confort.

N'avoir pas considéré mon corps comme appartenant à Jésus-Christ.

Avoir été triste de ma chasteté ; ne l'avoir gardée que par timidité et non par attachement à Jésus-Christ.

Avoir recherché l'amour physique pour lui-même.

Avoir eu des relations charnelles en dehors de la consécration chrétienne de l'amour par le mariage.

N'avoir vu que la réalité charnelle dans la beauté des corps.

Avoir cherché dans la rêverie, les spectacles, les lectures ou l'amitié trouble des compensations aux expériences charnelles.

Avoir accepté mes moments de dépression et savouré mon cafard.

IV

Avoir négligé en cas de doute, de m'assurer des sources de ma croyance dans l'Eucharistie.

N'avoir pas fréquenté la Sainte Table par paresse ou par manque de confiance dans l'amour de Dieu.

M'être généralement contenté d'un minimum de pratique religieuse.

N'avoir pas pris ma place dans l'apostolat de l'Eglise. N'en avoir pas vu la nécessité.

Avoir critiqué l'Eglise par mauvais esprit et non par amour.

Ne m'être pas soumis, par fantaisie ou légèreté, aux commandements de l'Eglise.

Avoir manqué de foi dans le sacerdoce ; m'être abstenu de la confession par une vue trop humaine du sacrement.

LE SACREMENT DU PARDON

Jéricho, Centre du disque chrétien, poursuit inlassablement son effort en abordant par le disque les domaines les plus variés de la pensée ou de la vie chrétienne; que ce soit la Bible, la liturgie, l'enseignement de l'Eglise, l'expression musicale ou poétique de son patrimoine, les responsables de cette collection présentent déjà un catalogue assez riche. Dans un prochain numéro l'occasion nous sera offerte d'inventorier un certain nombre de textes sur la pensée de l'Eglise présente au monde.

Ici nous rappellerons seulement les essais qui ont été tentés pour comprendre et faire comprendre la vie sacramentelle. Après *Le mariage des enfants de Dieu* (25 cm. JBL 2), *Le baptême nouvelle naissance* (30 cm. JBL 3) et *La confirmation,* sacrement du témoignage (30 cm. JER 51), voici *Le sacrement du pardon.*

L'exposé s'ordonne en six étapes : à partir de la constatation, parfois niée, que nous sommes pécheurs (1ère étape), nous sommes amenés à prendre conscience que nous ne sommes pas enfermés dans notre péché, mais que Dieu pardonne (2e étape) à celui qui veut bien demander pardon (3e étape), que le pardon est accordé par le Christ (4e étape), que le Christ a confié à son Eglise le sacrement du pardon (5e étape) et qu'enfin ce pardon est plus qu'une purification : une force (6e étape).

L'énumération de cette progression ne doit pas abuser sur la forme qu'elle adopte. Rien de la manière didactique et sèche d'un cours. Les textes bibliques et les citations littéraires sont entremêlés de dialogues et de chants ; l'accompagnement musical est discret et il faut savoir gré aux réalisateurs d'avoir su éviter le péril d'un fond sonore omniprésent. La parabole de l'enfant prodigue est en bonne place, le commentaire tiré du *Mystère des Saints Innocents* de Péguy est particulièrement bien venu, ainsi que le chant : « Oui, je me lèverai et j'irai vers mon Père ». L'intérêt nous a-t-il semblé faiblir

dans les dernières étapes ? Il s'agit sans doute d'une impression qui ne sera pas partagée par tous, car des textes comme celui de Claudel à la mémoire de l'abbé Daniel Fontaine ne manquent pas de sel.

Faut-il ajouter que ces réflexions sont animées d'un sens théologique sûr et que la démarche du pécheur en ce qu'elle a de positif est bien soulignée ? Çà et là les objections courantes et trop bien ancrées dans les esprits sur le sacrement de pénitence sont soulevées et habilement réfutées.

Le livret qui accompagne le disque fournit le texte, les références, une bibliographie sur le sujet, faisant de cette livraison, qui paraît dans une collection populaire (c'est-à-dire à prix réduit) un instrument utile à toute catéchèse (1 d. 30 cm., Populaire JER 53).

La parabole de l'Enfant prodigue a inspiré le Père Lintanf pour l'une des quatre chansons qui, sous le titre *Terre Nouvelle,* visent toutes la rencontre des hommes et de Dieu pour la Vie et la Joie éternelles. La conversion et le retour vers le Père est une étape dans cette quête de Dieu. « Oui, je repartirai vers mon Père et je lui dirai ma misère ; donne-moi ton pardon, ouvre-moi ta maison ». Cette paraphrase au tour simple et franc, que l'auteur interprète d'une voix claire et bien timbrée, s'inscrit en bonne place dans cette recherche de faire passer dans un genre, qu'on traite volontiers de mineur, les thèmes principaux de la foi chrétienne (1 d. 17 cm. 45 tours, Studio S. M. 45-79).

Henri LAXAGUE, François SANSON

Bibliographie

Une très vaste littérature concerne des thèmes voisins et complémentaires de ceux qui sont abordés dans ce cahier : le péché, la conversion, la pénitence en général, etc. Nous laisserons ces chapitres entièrement de côté, cf. toutefois, *Lumière et Vie*, n° 5, « Le péché et sa perte dans le monde actuel », n° 57, « La conversion ».

Sur le sacrement de pénitence, outre les références données dans les articles ci-dessus, voici quelques ouvrages récents qui permettront de prolonger l'étude. Plusieurs d'entre eux contiennent une bibliographie :

L'Eglise et le pécheur (Coll. Cahiers de la Vie spirituelle), Paris, 2e éd., 1948.

L'Eglise éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence (Congrès de l'union des œuvres, Nancy, 1952), Paris, 1952.

M. MELLET, *La pénitence, sacrement d'amitié* (Coll. Etudes religieuses), Bruxelles, 1953.

Pénitence et pénitences (Coll. Cahiers de la Roseraie), Saint-André-les-Bruges, 1953.

K. RAHNER, « Piété personnelle et piété sacramentelle, vérités oubliées sur le sacrement de pénitence », dans *Ecrits théologiques*, II, Paris, 1958, p. 115-194.

EQUIPE SACERDOTALE DE SAINT-SÉVERIN, *La confession*, Paris, 2e éd., 1958.

La pénitence dans la liturgie (Session du C. P. L., Vanves-Versailles, 1958) dans *La Maison-Dieu*, n° 55 et 56 (1958).

P. ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence*, Louvain, 2e éd., 1960.

Théologie du péché et *Pastorale du péché* (Bibliothèque de théologie II/7 et II/8), Paris, 1960 et 1961.

Dom Claude JEAN-NESMY, *Pratique de la confession* (Coll. Cahiers de la Pierre-qui-vire), Paris, 1962.

On aura intérêt également à consulter les années récentes de plusieurs revues en particulier de *La maison-Dieu*, *Supplément de la Vie spirituelle*, *Les questions liturgiques et paroissiales*, *Nouvelle revue théologique*.

Livres reçus

Editions de l'Ecole, Paris.
Léon BARBEY, *L'orientation religieuse des adolescents*, 1962, 134 p.

Editions Arthème Fayard, Paris.
Jean LYON, *Et après ?*, 1962, 126 p. ; Renée ZELLER, *Sainte Catherine de Sienne*, 1962, 158 p. ; Jean LYON, *Aujourd'hui l'Eglise*, 1964, 126 p.

Editions Fides, Paris.
F. GEORGES-ALBERT, *La vie religieuse dans le paradoxe de l'Evangile*, 1963, 234 p.

Editions Flammarion, Paris.
Paul CHAUCHARD, *La morale du cerveau*, 1962, 218 p. ; Raoul FOLLEREAU, *Si le Christ demain frappe à votre porte, le reconnaîtrez-vous ?*, 1962, 140 p.

Editions Fleurus, Paris.
Pierre GAILLARD, *Accueillir Dieu ou les voies de la prière*, I et II, 1963, 80 p. ; Raymond GIRARD, *Oter le péché du monde. Le sacrement de pénitence dans la vie du chrétien engagé*, 1963, 96 p. ; François PETIT, *Proclamer la Parole*, 1963, 160 p.

Editions franciscaines, Paris.
Maria FASSBINDER, *Princesse et moniale : Agnès de Bohême, amie de sainte Claire*, 1962, 144 p. ; Adalbert HAMMAN, *Le Pater expliqué par les Pères*, 1962, 220 p. ; Paul HUGUET, *Dame sainte pauvreté*, 1963, 88 p. ; Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *L'or dans la fournaise : sainte Elisabeth de Hongrie*, 1962, 144 p. ; Martial LEKEUX, *François, qui es-tu ?*, 1962, 144 p.

Editions B. Grasset, Paris.
Armand GODOY, *Marcel*, 1962, 164 p.

Editions Herder, Vienne.
Reinhold SCHNEIDER, *Drei Aufsätze*, 1962, 32 p. ; Romano GUARDINI, *Glaubens Erkenntnis*, 1963, 188 p.

Editions Lethielleux, Paris.
H. BARRÉ, *Prières anciennes de l'Occident à la mère du Sauveur*, 1963, 360 p. ; J. JANOT, *Les adieux de Jésus*, 1963, 160 p. ; *L'enfant malformé*, 1963, 160 p.

Editions Mame, Tours-Paris.
P.-M. LAFERRIÈRE, *Saint Robert*, 1962, 104 p. ; H. TROADEC, *L'Evangile selon saint Matthieu*, 1963, 246 p. ; Y. VINCENOT, *Signification du beau*, 1962, 256 p.

Editions X. Mappus, Le Puy-Lyon.
A. D'HEILLY, *Amour et sacrement*, 1963, 156 p. ; J. A. JUNGMANN, *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, 1962, 350 p. ; L. RICHARD, *Dieu est amour*, 1962, 216 p.

Maison de la Bonne Presse, Paris.
Les jeunes et le bal, 1962, 106 p.

Ed. N.-D. de la Trinité, Blois.
P. APPOLINAIRE, *Le P. Léopold, ministre de la Pénitence*, 1962, 244 p. ; P. AMBROISE DE LOMBEZ, *Petit traité du scrupule*, 1962, 46 p. ; Id., *Traité de la paix intérieure*, 1962, 308 p.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XIII (1964)

ENSEMBLES

EDITORIAUX

ARTICLES

CHRONIQUES ET DOCUMENTS

BIBLIOGRAPHIE

DISCOGRAPHIE

Cinquième pèlerinage œcuménique au pays de la Bible

ISRAËL-JORDANIE

8-22 AVRIL 1965

sous la direction
des Pères René Beaupère et François Sanson
et des pasteurs Henri Eberhard et Tullio Vinay

RENSEIGNEMENTS ET INSCRIPTIONS A NOS BUREAUX

Ce pèlerinage œcuménique est placé sous le patronage
de *Lumière et Vie* et de *L'illustré protestant*

LA REVUE

ÉGLISE VIVANTE

- **situe**
  la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine et par les faits
- **prolonge son effort de pensée et d'action**
  par une Collection « EGLISE VIVANTE » aux Editions Casterman.

Paraît tous les deux mois

Belgique :	150 FB	— CCP N° 55.48.70 — Eglise Vivante, 61, Bd Schreurs, Louvain.
France :	15 FF	— CCP N° 95.63.39 — Mlle J. Teillet, 44, Rue des Bernardins, Paris-5ᵉ
Autres pays :	160 FB	— par CCP, Chèque bancaire ou mandat-poste adressés à Eglise Vivante, 61, Boulevard Schreurs, Louvain, Belgique.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4ᵐᵉ trimestre 1964

130